جيل كيبل



انتشار وانحسار الإسلام السياسي

ترجمة : نبيـل سعـد

مراجعة : د. أنور مغيث

جيل كيبل أستاذ بمعهد الدراسات السياسية بباريس والمسئول فيه عن برنـــامج الدكتوراه عن العالــم الإسلامي. له عدة مؤلفـــات نذكــر منـــها علـــى وجـــه الخصوص:

ـ النبي والفرعون(1984) عند منابع الحركات الإسلامية المصرية.

ـ ضواحي الإسلام (1987) عن الإسلام في فرنسا.

ـ يوم الله (1991) دراسة مقارنة عن الحركات السياسية الدينية.

ـ فتنة، حرب في قلب الإسلام/ ترجمة من الفرنسية دار الساقي (2004).

جهاد

(انتشار وانحسار الإسلام السياسي)

تأليف:

جيـــل كيبـــل

ترجمة :

نبيـــل سعـــد

مراجعة :

د. أنور مغيث

الطبعة الأولى

2005

الناشر :

دار العالم الثالث

32 ش صبري أبو علم/ باب اللوق، القاهرة

ت وفاكس: **3922880**

هذه ترجمة كاملة لكتاب:

Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme

تأليف: Gilles Kepel

الناشر : Gallimard, Paris, 2000

صدر هذا الكتاب بالتعاون مع

المركز الفرنسي
للثقافة والتعاون بالقاهرة
(قسم الكتاب الترجمة)

رقم الإيداع: 20471

الترقيم الدولي (I.S.B.N): 977-5222-55-9

جيل كيبل

جهاد

انتشار وانحسار الإسلام السياسي

ترجمة : نبيل سعد

مراجعة: د. أنور مغيث

الناشر:

دار العالم الثالث

إلى ذكرى ميشال دارمي

الأستاذ

الصديق

شكر

هذا الكتاب ثمرة بحث دام أكثر من خمس سنوات ساعدنى فى إتمامه مؤسسة سنجيه-بولينياك. وأود أن أتوجه بالشكر للذين قدموا لى هذا العون، كما أشكر جان-بيير ماشلون الذى كان يشغل منصب مساعد مدير قسم علوم الإنسان وجمعية المركز القومى للبحوث العلمية CNRS للثقة التى وضعها فى شخصى وللنصائح التى قدمها لى. عبر سفراتى التى قادتنى من إندونسيا إلى القارة الأمريكية، استفدت من كرم العديد من المؤسسات، وعلى وجه الخصوص مراكز الأبحاث الفرنسية فى طهران (ifgi) وفى طشقند (ifeac) وعمّان (cermoc) وفى القاهرة (cedej)؛ كما أتوجه بالشكر للمكاتب الثقافية لسفارات فرنسا فى إندونسيا وماليزيا وباكستان والسودان والمغرب والجزائر والسنغال؛ فهى، بدعوتها لى لإلقاء بعض المحاضرات هناك، سمحت لى بإطالة مدد إقامتى في ميدان البحث. كما أن مؤسسة عبد العزيز فى الدار البيضاء وبوعبيد فى الرباط والكودسريا فى داكار والاسناج (inseg) والمدرسة الوطنية للإدارة (ENA) فى الجزائر مدتنى بساحات أتناقش فيها وأضع موضوعات هذا العمل فى محك التجربة. موضوعات عملنا هذا خرجت إلى النور فى أثناء فترة إقامتى، بين عامى 1995 و1996، **أستاذاً** زائراً Visiting Professor فى جامعتى نيويورك وكولومبيا. وأدين بالجميل

لمارتن شين وروبرت باكستون وريتشارد بولييت على دعوتهم لى إلى هناك. حتّى لوينارد بيندر من جامعة كاليفورنيا (Ucla) على إعطاء تلك الموضوعات شكلاً أولياً، وقد كانت للمتطلبات التى أصر عليها حافزاً قوياً لى. إنى أدين له بنشر النسخة الأولية لهذا العمل باللغة الإنجليزية كما أدين لعبده فيلالى أنصارى ولحسن عوريد الذين نشرا النسخة العربية لهذه الطبعة الأولية. كما إنى أدين بالكثير للمؤسسة الوطنية للعلوم السياسية بداية من مكتبتها شديدة الثراء والعاملين بها والمسئولين عنها الذين غمرونى بعطفهم وباستعدادهم الدائم لتقديم ما أطلبه منهم. كما أشكر بشكل خاص الطلبة من قسم الدكتوراه عن «عالم الإسلام» الذين تحملوا، فى حلقة البحث الخاصة بى، مختلف مراحل تكوين هذا المشروع، بأن ناقشوه وانتقدوه وأثروه بملاحظاتهم وتجاربهم. أما زملائى وأصدقائى الذين أعادوا قراءة هذا العمل ولم يبخلوا علىّ لا بوقتهم ولا بطاقتهم لمساعدتى على فهم بعض المواقف التى لم أقدر على إدراكها، فهم كثيرون جداً لدرجة لا تسمح لى بذكرهم جميعاً. إلا أننى أعبر لهم عن عظيم امتنانى. كما أود أن أعبر عن شكرى الخاص لـ روث جروريشار وأوليفييه روا وغسان سلامه ومالكه زيغال ومريم أبو ذهب ومحمود عزب ونوفل إبراهيم الميلى وجزافييه بوجارل ودافيد كرو ونيلوفار جول وجان-فرانسوا لوجران ويان ريشار وأحمد رشيد ومحمد حكم واندريه فيبار وريمى لوفو. علاوة على ذلك أود أن أعبر عن عظيم امتنانى لكل الذين هم من شارع شوفروز، الذين منحونى دعمهم خلال تلك السنوات الخمس. وأخيراً فإن شارلوت ونيقولا قد قبلا فى صبر أن يختفى أبوهما لفترات طويلة فى طائرة أو بين كتبه. ليعلما أن حضورهما وحبهما لوالدهما كانا أثمن عون بالنسبة لى. وبدونهما ما أتيح لى أن آتى إلى العالم بهذا الإبن من ورق.

مقدمة طبعة سنة 2002

في الحادي عشر من سبتمبر 2001 اصطدمت طائرتا ركاب أمريكيتان، اختطفهما قراصنة جوّ، بفارق زمني لا يتعدى بضع دقائق، بالبرجين التوأم لمركز التجارة العالمي في منهاتن مما أدى إلى انهيارهما على قواعدهما وأودى بحياة أكثر من ثلاثة آلاف شخص. في الوقت ذاته اصطدمت طائرة أخرى مختطَفة بمبنى البنتاجون، على حين سقطت طائرة رابعة، كانت تستهدف على الأرجح البيت الأبيض، فوق أحد الحقول. لم يحدث أبداً في تاريخ الولايات المتحدة أن تعرضت لهجمة إرهابية بهذه الضخامة؛ أما الهجوم المفاجئ بواسطة قاذفات قنابل الطيران الياباني على ميناء بيرل هاربور فقد كان السابقة الوحيدة التي علقت بالذاكرة: مع بعض الاختلاف في أن الذي استهدفه القذف كان قاعدةً عسكرية وأن الهجوم تم على جزيرة نائية في المحيط الهادي؛ على حين استهدفت مجزرة الحادي عشر من سبتمبر عن قصد المدنيين، وأصابت أهم رموز الهيمنة الأمريكية: القوة التجارية والمالية والهيمنة العسكرية والهدف الذي لم تتمكن من الوصول إليه، السلطة السياسية. بكشفها المفاجئ لهشاشة الإمبراطورية وبهزها لأسطورة استحالة هزيمتها وبإلقاءها بعنف في دائرة الشك ضروب اليقين والمعتقدات الراسخة التي كانت تؤكد انتصار الحضارة الأمريكية منذ القرن العشرين، كانت بمثابة زلزال له نتائج يستحيل حصرها أثارت خشية الكثيرين تكرار حدوثها.

فيما وراء وحشية المجزرة وعذاب الضحايا وأقربائهم وأحزان شعب بأكمله وسقوط أسعار البورصات وانهيار النقل الجوي وحالة القلق التي سادت الاقتصاد العالمي، استمد زلزال 11 سبتمبر تأثيره من مشاهده المروعة؛ وستبقى مشاهد الطائرة المرتطمة بالبرج ثم مشاهد انهيار ناطحتي السحاب محفورة بعمق في الذاكرة الجماعية العالمية كأحداث عنف في فيلم من أفلام الكوارث أصبحت أمامنا واقعاً حيًّا، كما أنها سُجّلت بشكل مؤثر، يخشى منه،

داخل شفرة تمثيلات وسائل الإعلام السمعية البصرية الجماهيرية. مثل تلك الصور المذاعة في كافة الأنحاء نقلاً عن الواقع الحي بواسطة التليفزيون الموجود بقوة في كل مكان من عالم تعولم، نشرت على الفور فيه الموجة/الصدمة للهجوم وضاعفت إلى ما لا نهاية وقعه الأصلي في النفوس. كان للإخراج الدقيق للغاية لصور تلك المشاهد أثران: الأول، وهو من البيّنات، استهدف إرهاب الخصم وترويعه بواسطة عدد الضحايا الأبرياء الذين يمكن لكل فرد منا أن يتماثل معهم. والآخر يعمل على تعبئة تأييد هؤلاء الذين أراد من قاموا بالعملية الإرهابية كسبهم إلى جانب قضيتهم وشحذ هممهم بواسطة عنفٍ مثاليٍّ واعدٍ بانتصار قريب يثير انحيازهم الانفعالي وحماستهم.

تسعى الصفحات التالية إلى المساهمة في إلقاء الضوء على هذا الأثر الثاني لهجوم 11 سبتمبر 2001 بأن اتخذت لنفسها منظوراً تاريخياً يشمل مسار التيار الإسلامي عبر الربع الأخير من القرن العشرين. فبعد بضعة أيام شابها التردد، قام قادة الولايات المتحدة بالفعل بتوجيه الاتهام للمليارديرالسعودي الأصل أسامة بن لادن ومعه نظام طالبان الذى منحه حق اللجوء إلى أفغانستان. ثم في السابع من أكتوبر قام بن لادن، عبر رسالة بثها التليفزيون، دون أن يعلن عن مسئوليته الشخصية عن الهجوم، بتهنئة نفسه فقد «وفق الله سبحانه وتعالى كوكبة من كواكب الإسلام وطليعة من طلائع الإسلام، فتح الله عليهم فدمروا أمريكا تدميرا». وابتداء من نهاية شهر سبتمبر انطلقت حملة مضادة ضخمة للغاية انتشرت بواسطتها وحدات عسكرية أمريكية وبريطانية حول أفغانستان التى تم توجيه الأمر لنظامها الحاكم بتسليم بن لادن وتم تهديده بإقصائه عن الحكم. من قاعدته في قندهار، جاء رد الملا محمد علي «أمير المؤمنين» لـ«إمارة أفغانستان الإسلامية» في صورة نداء موجه للمسلمين جميعاً في كافة أنحاء العالم للجهاد ضد الولايات المتحدة وحلفائها فور قيامهم بالهجوم. بالنسبة لهؤلاء كان الهدف هو عزل بن لادن وتصفيته مع الذين يقومون على حمايته، على حين كان يسعى نظام طالبان على العكس من ذلك، إلى إشعال العالم الإسلامي تضامناً معه في مواجهة الهجوم الأمريكي.

سعت الولايات المتحدة كذلك إلى مضاعفة أعداد تحالفاتها قبل بدء العمليات الحربية. فحصلت على قطع العلاقات الدبلوماسية والتجارية بين الإمارات العربية المتحدة والنظام القائم في كابول -وكانت تعتبر من الرهانات

الأساسية لهذه العملية لأن نقطة الوصول الاقتصادى والمالى للطالبان إلى العالم تمر أساساً عبر هذا الطريق. وبادرت الولايات المتحدة باتخاذ مواقع متقدمة لقواتها المسلحة في أوزبكستان – وهو حدث لم يسبق له مثيل في تلك الجمهورية السوفيتية السابقة، كان من نتائجه الفورية ترك البيت الأبيض الأمريكي الكرملين حراً يتحرك كما يحلو له في مواجهة العصيان المسلح في الشيشان؛ كما حصلت الولايات المتحدة على تأييد الرئيس الباكستاني، الجنرال مشرف. الخط الفاصل داخل هذا البلد ضيق للغاية وأقوى فرق مناصري التضامن مع الطالبان موجودة فيه. «طلبة العلوم الدينية» الموجودين في السلطة في كابول تخرجوا في واقع الأمر في المدارس الباكستانية المنبثقة عن المدرسة الديوباندية – وهي تستطيع تعبئة مئات الآلاف من التلاميذ الذين يدينون بالطاعة العمياء لأساتذتهم وترديد نداءات الجهاد التي أطلقها الملا محمد عمر. ولكن بصرف النظر عن «الصفوف المتراصة» في مظاهرات الديوبانديين الباكستانيين كما نراها على شاشات تليفزيونات العالم، والملتحون المعممون يحرقون الأعلام الأمريكية ويرفعون صور بن لادن، وعن الجماعات المسلحة التي خرجت من أوساطهم متخصصة في تقتيل الشيعة في باكستان وفي شن حرب العصابات ضد الجيش الهندي في كشمير الشرقية .. بصرف النظر عن ذلك كله يبقى أن مقدرتهم على التعبئة الجماهيرية تثير الجدل في بلد تعداد سكانه مائة وستون مليون نسمة، أنهكته الصراعات الداخلية لدرجة يصعب على تماسكه ذاته أن يصمد أمام هزة تنتج عن هروبه إلى الأمام داخل الراديكالية الدينية. لا غنى عن المساندة الأمريكية لاستمرار وجود باكستان الذى لا يتعدى نصف القرن فقط من تاريخ من الفوضى وهو العامل الحاكم الرئيسي في وقوف رئيس هذا البلد إلى جانب الولايات المتحدة.

في نهاية أكتوبر 2001 كانت قذائف الطيران الأمريكي قد سحقت أهدافها العسكرية في أفغانستان. ومثلما يفعل لاعبو الشطرنج، بدا أن المسئولين عن عمليات الحادى عشر من سبتمبر كانوا قد توقعوا الإجراءات الانتقامية ضد نظام الطالبان: فقبل الهجوم على نيويورك وواشنطن بثلاثة أيام تمت عملية قتل القائد أحمد شاه مسعود زعيم المعارضة لنظام كابول في معقله بمقاطعة بانشير الواقعة شمالى البلاد، على يد اثنين من المغاربة المقيمين في بلجيكا إدعيا أنهما

حضرا لإجراء حديث صحفي معه وكانا مزودين ببطاقـــات هويـــة صحافيـــة صادرة من إحدى وسائل الإعلام الإسلامية الراديكالية الموجـــودة فـــي لنـــدن. مثلهما مثل «الحشاشين» في الزمن الغابر الذين كان يرسلهم «شيخ الجبل» لقتل أعدائه، مات القاتلان مع مسعود في انفجار كاميراتـــهما المفخخـــة. غـــير أن مسعود كان يمثل أكثر الوجوه قبولاً وكان يمكن للولايات المتحدة أن تجمع حوله مقاومة نظام الطالبان إذا ما بدأت الهجوم عليهم رداً على الهجمات. وبالتـــالي فبحرمان رد الفعل من أهم نقاط ارتكازه، شكل اغتيال مسعود مقدمـــة الـــهجوم على الولايات المتحدة. إلا أنه لم يفعل سوى أن عطـــل قليـــلاً توحيـــد القـــوى المناهضة لطالبان دون أن يمنع تجميعها، وسرعان مـــا تشـــكل ائتـــلاف مـــن المحاربين أكثرهم يسير على نهج مسعود فيما يسمى "تحالف الشمال". وبعـــد أن زودته الولايات المتحدة بالعتاد والسلاح أصبح رأس حربة الـــهجوم الأرضـــي ضد إمارة المُلا عمر الإسلامية.

كانت هجمات 11 سبتمبر 2001 الإرهابية أولاً وقبل كل شئ اســـتفزازاً ذا أبعاد متناهية، أراد، كرد فعل لها، استثارة عملية قمع هائلـــة يكـــون الســـكان المدنيون الأفغان ضحاياها، ومن ثم استثمار التضامن المنتظر من المسلمين فـــي العالم نحو أشقائهم الذين قتلوا من جراء إلقاء القنابل عليهم بـــإحداث رد فعـــل تكون له أبعاد هائلة. شكل الفصل الثاني من العملية، وهي مرحلة القمع التاليـــة على الاستفزاز الذي أخذ شكلاً من أشكال نهاية العالم في 11 ســـبتمبر، شـــكل لحظة الحقيقة بالنسبة للخصمين، وتبدلت الأدوار: فقد أصبح الفاعل الإرهـــابي سلبياً، باعتباره هدفاً لعملية مطاردة، اتخذ لنفسه دور الضحيـــة؛ أمـــا ضحيـــة الإرهاب فقد أصبح فاعلاً ودوره هو دور الجلاد. فإذا تمكنت عملية القمع مـــن التعرف على هدفها بدقة وعزله وتحييده وذلك بالحد، إلى أقصى درجـــة، مـــن ويلات الحرب وآثارها على السكان المدنيين الذين جرى تحويلـــهم إلـــى دروع بشرية على يد الذين يتخفون وسطهم، فلن يكون هناك فصـــل ثـــالث. أمـــا إذا خرجت عملية القمع عن السيطرة وضاعفت من أعداد الضحايا المدنيين الذيـــن تشير إليهم اللغة العسكرية بمجاز رهيب «الخسائر الجانبية» فـــإن الفـــخ كـــان سيحكم قبضته معلناً وقوع أحداث الفصل الثالث – أي التضـــامن؛ إذ ســـيعمل الفاعل الإرهابي حينذاك على أن يصبح عامل تحفيز لحركة اجتماعية تؤججـــها

مفردات **الجهاد** ضد الكفار الذين غزوا أرض الإسلام ويعملون في المسلمين تقتيلاً.

لذلك كان الهدف الأول بالنسبة للولايات المتحدة وحلفائها في الائتلاف المناهض للإرهاب هو عزل الشبكات التي نظمها بن لادن وتدميرها على وجه السرعة، ومعها نظام طالبان بأقل قدر من الخسائر المدنية. على العكس من ذلك أراد هؤلاء التحجج بالهجمة الأمريكية «الكافرة» ضدهم لحث مسلمي العالم أجمع على الدخول في حلقة من التضامن والتشدد المناهض للغرب بما يُسهّل من استيلاء المناضلين الإسلاميين على السلطة أينما كان ذلك ممكناً، عاكسين بذلك حركة التيار بعد عقد من الزمن، عانوا خلاله فشلاً وراء الآخر. والواقع، أنه على عكس مما كانت تتوقعه الرؤية الكارثية المنتشرة في بعض الأوساط الصحافية الغربية وعلى عكس الحماسة الساذجة لمؤيدي الملتحين، تيار الإسلام السياسي لم يعرف كيف يستثمر بعض نجاحات مثيرة حققها في السبعينيات والثمانينيات إلى انتصارات حقيقية عبر العقد الأخير من القرن العشرين. وسنرى من خلال فصول هذا الكتاب، أن العجز المتعاظم للحركة على التعبئة السياسية المستديمة للجماهير التي تؤدي إلى الاستيلاء على السلطة، هو الذي يشرح السبب في أن أطرافها الأكثر راديكالية لجأت إلى أشكال من الإرهاب المثير والمدمر في قلب الامبراطورية الأمريكية في محاولة مستميتة لعكس مسار التيار المؤدي إلى الانحدار.

تميز الربع الأخير من القرن العشرين بظهور الحركات الإسلامية ثم انحسارها – في ظاهرة مثيرة وغير متوقعة في آن واحد. فعلى حين بدا أن تراجع الدين إلى المجال الخاص من المكتسبات المحسومة في العالم الحديث، أعاد الانتشار المفاجئ للمجموعات السياسية التي أرادت إشهار قيام الدولة الإسلامية والتي لا تقسم إلا بالمصحف وتدعو إلى الجهاد –الحرب المقدسة في سبيل الله – وتجند مناضليها من بين صفوف السكان الجدد للمدن، أعاد كل ذلك النظر ضروب من اليقين كانت راسخة: في مرحلة أولى، أثار هؤلاء رفضاً مشمئزاً: فهم في نظر المثقفين اليساريين – سواء في العالم الإسلامي أو في الغرب – يمثلون ضرباً دينياً من الفاشية، وفي نظر الليبراليين عودة لتعصب

من العصور الوسطى؛ ومع تعاظم الأهمية التى اكتسبتها تلك الحركـات، أخـذ الارتباك يسود عدداً كبيراً ممن كانوا ينتقدونها. فالأوساط اليسارية بدأت تكتشف أن لتلك الحركات قاعدة شعبية. وإذ ببعض الماركسـيين القدمـاء والمحدثيـن يحدوهم الأمل فى أن يجدوا فيها التواصل الجماهيرى الذى افتقدوه، فـأضفوا على الإسلاميين فضائل اجتماعية وعملوا على إقامة حـوار سياسى معهم بـل اعتنقوا أفكارهم فى بعض الأحيان. أما الأوساط اليمينية فقـد رأت أن تلـك التيارات تبشر بقيام نظام أخلاقى، ينادي بطاعة الله وبمعاداة الكفار - وبالتـالى الماديين الشيوعيين والاشتراكيين- فشجعوهم ومولوهم بسخاء عندما اسـتدعى الأمر ذلك على الرغم من أن نظرة العالم الخارجى لهم ظلت فى أغلبها نظـرة معادية، إلا أن عدداً متزايداً من الأصوات كال المديح لتيار من المفترض أنـه غدا يجسد أصالة مسلمى اليوم والحقيقة الأسمى لحضارتهم، داخل هـذا العـالم متعدد الثقافات فى سنوات الألفية الثالثـة.

وكما حدث من قبل عبر القرن العشرين فيما يتعلق بالشيوعية والاشتراكية - الوطنية، أثارت الحركات الإسلامية المتطرفة العديد من الأدبيـات صاحبـة المواقف المحددة - سواء المجادلة معها أو المدافعة عنها. هذا هو الجانب الأكثر ظهوراً للكتب والمقالات المخصصة لـها. هكـذا تكـون الـرأى المـألوف بخصوصهم: هو رأى مندفع نحو الأحكام التقييمية دون أن يتـأنى فـى سـيره لتعمق الفكر. على حين أنتجت هذه التيارات عبر السنين، كمّـاً ضخمـاً مـن النصوص والخطب والكتيبات والمنشورات والمواعظ؛ وحل شفرة تلك الأدبيات ليس بالشيء الهين لأنه يفتـرض المعرفة الدقيقة للسياق العام بل للغات السائدة فى مناطق متعددة ومتباينة مثـل ماليزيا وباكستان والجزائر ومصـر وتركيـا وإيران والبوسنة - مكتفين هنا بهذه الأمثلة. كما أن تلك الأدبيات شكلت مـادة لعديد من الدراسات العلمية المتخصصة على درجة عالية من الجودة، عـالجت كمًا هائلاً من المعطيات وقدمت بعض التفسيرات القيّمة - إلا أن تأثيرها ظـل محصوراً داخل الأوساط الأكاديمية.

يتطلع هذا الكتاب إلى دراسة الظاهرة فى مجملها فى العالم أجمع خـلال ربع القرن المنصرم: دراسة تطورها وتحركات مكوناتها المختلفة وعلاقاتها مع محيطها - سواء داخل البلاد المعنية فى المقام الأول أو داخل مجتمعـات ودول

الغرب. والواقع أنه من الممكن أن نقيمها تقييماً حقيقياً بعد أن مرّ جيل كامل على ظهورها، فلدينا اليوم البعد الزمني اللازم والمستندات المتباينة والغزيرة الكافية للسماح لنا بتصحيح الانطباعات الأولية التي أثارها الفضول، والتقديرات المسرفة المبنية على تحليل حالة أو أخرى، حتى لو كانت حالات مثالية. وفي استطاعتنا بخاصة، أخذ الفترة الزمنية المنقضية في الحسبان، أي نستطيع أن ندرس عبر الزمان كيف أن أيديولوجيا مرحلة الانطلاق أخذت تتعدل طبقاً لمتغيرات السياق السياسي وطبقاً لعلاقات المناضلين مع المال والسلطة، كما يمكن في النهاية أن نفتح أفقاً مقارناً يسمح لنا – تطبيقاً لتوصية " الفيلسوف " – بأن «ندرك جيداً أوجه الشبه التي بين الأشياء» من كوالالمبور إلى الجزائر ومن بيشاور إلى طهران، وهو المنهج الأكفأ لعمل دراسة تحليلية لظاهرة اجتماعية مركبة ومنتشرة ومتوسعة و – من ثم – بأن نمتلك ناصية فكرها الأساسي[1].

ولما كنا نقف داخل نطاق زماني ومكاني مترامي الأطراف، فإننا سنطرح الأسئلة التي أثارتها واقعة خاصة بأن ننقلها إلى واقعة أخرى، ملقين الضوء عليهما بالتبادل ويخرج للنور بذلك الجوانب التي كانت في الظل عندما كنا ندرس الواقعة وحدها. أصل العمل في هذا الكتاب هو تساؤل بسيط للغاية أثير حول توصّل التيارات الإسلامية بالفعل إلى الاستيلاء على السلطة، على حين فشلت أخرى (الأكثر عدداً) في ذلك. لماذا نجح الخوميني في إيران على حين لم يستطع قتلة السادات تحويل قتل الحاكم إلى ثورة ؟ بعقد المقارنة بين الموقفين، توصلنا بصورة طبيعية إلى تحديد هوية المجموعات الاجتماعية التي اندفعت إلى الثورة في إيران وفي الحركات المصرية كل على حدة، وكيف أنها تجمعت تحت قيادة رجل دين في الحالة الأولى، على حين كانت الفُرقَة هي السائدة في الأخرى. الدراسة الاجتماعية التحليلية، برصدها سُمك الأمور وتعقدها، تبطل على الفور الرأي السائد الذي يقوم على أحكام القيمة مسقطاً على حركة اعتبرت مثالية أو شيطانية، وإن اختزلت إلى وهم مجرد من أي مادة ملموسة تمثيلات سابقة التصور أو غير قائمة على أساس سليم.

مثل هذا العمل كان من المحال القيام به قبل عشرين عاماً. أما اليوم فهو واجب مُلِحّ، إذ نصل في الحقيقة إلى نهاية دورة تاريخية: لقد دخلت الحركات

الإسلامية – كما سنرى – في مرحلة انحسار أخذت تتسارع منذ منتصف التسعينيات. لذا يعتبر تأويل أسباب هذا الانحسار وتقييمه وتوقع آثاره، رهاناً جوهرياً بالنسبة للمستقبل القريب لهذا العالم المسلم الذي وصل تعداده عند بداية الألفية الثالثة من التقويم الميلادى إلى أكثر من مليار مسلم – وبذلك يكون قد تخطى تعداده عدد الكاثوليك. وبنظرة بعدية نجد أن العصر الإسلامي قد أثبت فيما بين بداية السبعينيات وبداية القرن الجديد أنه مُحدث لتغييرات عميقة هائلة ومأساوية عاشها العالم الذى وقعت فيه، أى بعد جيل واحد من مرحلة الاستقلال؛ وتعتبر هذه المرحلة، إلى حد كبير، مرحلة نفى للفترة السابقة عليها – أى مرحلة القومية. اليوم – فى عام 2000 – يفتح تهالك إيديولوجيا الإسلام السياسى وضعف قدرته على التعبئة الطريق أمام لحظة ثالثة للتجاوز. لا شك أن هذه المرحلة التى تتفتح مع القرن الحادى والعشرين من التقويم المسيحى ستشهد ولوج العالم الإسلامى بشكل كامل إلى الحداثة طبقاً لأساليب اندماج وانصهار فى العالم الغربى لم تعرف من قبل – وبخاصة عن طريق الهجرات وما يترتب على ثورة الاتصالات والإعلام. وحتى نستشرف الآثار المترتبة على ذلك بأكبر قدر من الدقة، يتعين وضع كشف جارد للمرحلة التى انقضت وإدراك كيف حل الإسلام السياسى محل القومية، محتفظاً ببعض سماته، ثم كيف يمكن لانحسار الإسلام السياسى بدوره، وطبقاً لأية إجراءات، أن يفتح الطريق أمام إقامة ديمقراطية إسلامية تعمل حالياً على وضع أسس قيامها.

لم تترسخ الحركة التى قام بعض المفكرين بالتنظير لها بدءاً من نهاية الستينيات – أبو الأعلى المودودى الباكستانى وسيد قطب المصرى وآية الله الخومينى – داخل المجتمعات إلا فى العقد التالى. إذ يبدأ عصر الإسلام السياسى حقيقةً غداة الحرب الإسرائيلية العربية فى أكتوبر 1973 التى انتصرت فيها العربية السعودية والبلاد الأخرى المصدرة للنفط – عندما قفز سعره بمعدلات هائلة. وقد توجت المرحلة الأولى لهذه الحركة وهى مرحلة التحول بالثورة الإسلامية عام 1979. بقدر ما جسدت إيران الخومينى القطب الراديكالى الذى أثار حماسة الجماهير وعبأ الفقراء ضد النظام الجائر، بقدر ما وضعت الأسرة المالكة السعودية، حامية الأماكن المقدسة فى مكة والمدينة ثراءها الفاحش فى خدمة تصور محافظ للعلاقات الاجتماعية، تشيد بالتشدد الأخلاقى

وتمول باسمه عمليات انتشار كافة التجمعات أو الأحزاب التي تنادى بما تنادى هي به عبر العالم كله. وعلى الفور أصبحت الحركة الإسلامية مزدوجة –وهنا تكمن الصعوبة كلها في تفسيرها، إذ سينضوى تحت لوائها الشباب الفقير من سكان المدن – سواء ذلك الناتج عن الانفجار السكاني في العالم الثالث، والهجرة الضخمة من الريف إلى المدينة – وهو الشباب الذى أتيحت له ولأول مرة في التاريخ فرصة التعليم – او البورجوازية والطبقات الوسطى المتدينة. هذه الأخيرة هي في نفس الوقت وريثة عائلات تجار البازارات والأسواق التي تم تهميشها في فترة انتهاء الاستعمار على يد العسكريين أو العائلات المالكة التي استولت حينذاك على السلطة، أو تلك التي تعتبر التعبير الجديد عن الأطباء والمهندسين أو رجال الأعمال الذين سافروا للعمل في البلاد البترولية المحافظة وهم الذين أثْروا بسرعة ولكن تم إقصاؤهم عن السلطة السياسية. كافة هذه المجاميع الاجتماعية، التي تبعدها عن بعضها البعض طموحاتها ورؤاها للعالم، ستجد – خلال جيل واحد – في اللغة السياسية الإسلامية، تعبيراً مشتركاً عن الإحباطات الخاصة بكل منها والإسقاط المتعالى لآمالها المتباينة. هذه اللغة سيستخدمها شباب المثقفين المتخرجين لتوهم (في الغالب) من الكليات العلمية والفنية مستلهمينها من منظرى هذا الفكر في الستينيات، لينقلوا عنهم خطابهم، بعد أن يكيفونه مع أغراضهم.

هكذا احتل أهم الفاعلين داخل التيار الإسلامي أماكنهم منذ نهاية السبعينيات على الساحة السياسية لمعظم البلاد المسلمة حيث ستتناحر هذه المنطقة من العالم، العربية السعودية من جهة وإيران الثورة من جهة أخرى، لفرض الهيمنة على المعنى الذى يتعين إضفاؤه على الإسلام السياسي ذاته. وفيما بين هذين القطبين – في مصر وباكستان وماليزيا – ستشجع الحكومات الناشطين الإسلاميين، باعتبارهم حلفاءها في مواجهة الاشتراكية، التي ظلت نشطة حينذاك، أنهم لم يتمكنوا من فرض سيطرتهم على الديناميكية الشعبية التي يطلقونها. كما يشهد على ذلك اغتيال الرئيس السادات في القاهرة عام 1981 على يد مجموعة **الجهاد**.

في مستهل عقد الثمانينيات انتشر الإسلام السياسي في كافة أنحاء العالم الإسلامي، حيث أصبح المرجعية الكبرى للمناقشات التي تدور حول مستقبل

المجتمع: كانت السمة الملتبسة لرسالته، التي يستطيع أن يجد نفسه فيها الرأسمالي الملتحي وساكن الأحياء العشوائية، قد سهلت من سرعة انتشاره. المرحلة الثانية هي مرحلة الانتشار الواسع السريع ولكنها أيضاً مرحلة شحذ التناقضات، فمرجعيته الدينية التي تجعله في نهاية الأمر غير قابل للمحاسبة سوى في العالم الآخر، تمنحه فترة سماح بالنظر إلى إنجازاته الملموسة: فهو عندما يَعِد بإعادة بناء مجتمع العدل الذي ساد في الأيام الأولى للإسلام في الدولة التي وضع أسسها الرسول في المدينة، فهو يجسد يوتوبيا تزداد درجة جاذبيتها بمقدار ما تختلف عن أنظمة سياسية استهلكها الفساد مبكراً، كما أنهكها الإفلاس الاقتصادي والأخلاقي والاستبداد وخنق الحريات العامة – وهو الأمر السائد في العالم الإسلامي في تلك الفترة.

لم تترك السيطرة على تلك القوة التعبوية الضخمة فرصة لأي من قوى المنطقة أن تبقى غير آبهة بما يجرى: فحاولت بعضها كبح جماحها، وحاولت أخرى تشجيعها، إلا أنها عملت جميعاً على اختراقها. فقد وجد الحكام في الثورة الإيرانية مادة للتفكير: فقد عزل الشاه نفسه عندما قام بمعاداة رجال الدين عداء كاملاً، فخسر كل مرتكز له داخل المجتمع. وقد هزمه الخوميني لأنه عرف كيف يوحّد، في دينامية غير قابلة للقمع، بين أهل السوق والفقراء، بل والطبقات الوسطى العلمانية، التي اعتقدت أن بإمكانها التحكم كما يحلو لها في ذلك الشخص الذي اعتقدت أنه عجوز يتمتع بكاريزما ولكنه يفتقد القدرة على الفعل. تمثلت كافة مجهودات النظم الحاكمة في الثمانينيات في التفريق بين مختلف مكونات الحركة الإسلامية ومنح الضمانات للبرجوازية المتدينة لفصلها عن الطبقات الشعبية، خشية أن تتحول عمليات الشغب المتكررة ولكن بلا فاعلية بدورها إلى ثورات إسلامية. وبمضاعفة التنازلات في المجال الثقافي والأخلاقي شجعت السلطات القائمة في المجموع مناخ عودة التأسلم بمفهوم رجعي، كما تخلت عن المفكرين العلمانيين والكتاب وبقية «أهل الصفوة من المُتَغربين» تاركةً إياهم فريسة للملاحقة الشرسة من أكثر رجال الدين رجعية – على أمل أن تحظى بمباركة هؤلاء على سيطرتها على الدولة وعلى أن يكبحوا بهذه الطريقة جماح أكثرهم راديكالية. وقد لعبت العربية السعودية دوراً محورياً في تلك العملية بأن أخذت توزع جودها بسخاء وتجتذب الولاءات والانتماءات

«عاملة على ضمان ولاء» الطبقات الوسطى المتدينة، بواسطة المنتجات المالية التي راح يعرضها النظام البنكي الإسلامي الذي كان حينذاك في فترة الهيكلة.

لقد ميّز هذا العقد – على المستوى الدولي – الصراع الضاري بين المملكة السعودية وإيران الخوميني؛ ففي مواجهة تصدير الثورة الذي تصورته طهران على نموذج الثورتين الفرنسية والروسية قامت سياسة الاحتواء التي سلكتها الرياض – مستلهمة إياها من سياسة الاحتواء («containment») الأمريكية ضد السوفييت في أثناء الحرب الباردة. وهكذا شهدت الحرب التي فجرها صدام حسين في عام 1980، بمباركة العائلات المالكة الخليجية وترحيب من الغرب ضد إيران الثورة، رجل بغداد القوي –ورئيس الحزب العلمانيّ– الذي يعبئ الدين إلى جانبه حتى لا يجعله حكرا على غريمه، ومن ناحيتها استخدمت طهران الإرهاب وخطف الرهائن الغربيين من خلال حزب الله اللبناني لكي تقلب موازين القوى لصالحها، كما أنها راحت تثير القلاقل أثناء مناسك الحج في مكة. إلا أن أهم مضمار جرت عليه أحداث هذا الصراع كان أفغانستان. فقد كان الهدف الصريح **للجهاد** في ذلك البلد، الذي قام بتمويل من العائلات المالكة صاحبة البترودولار في شبه الجزيرة العربية وهيئة المخابرات الأمريكية C.I.A، هو فرض «فيتنام» جديدة على الاتحاد السوفيتي الذي توغل في كابول في ديسمبر 1979 للإسراع من عملية انهياره. وعلى مستوى الإسلام كانت من وظائفه أيضاً تحويل المناضلين الراديكاليين من العالم أجمع عن مكافحة «الشيطان الأكبر» الأمريكي – وهو ما كان يدعوهم الخوميني إليه– وتوجيههم ضد الاتحاد السوفيتي. كان **للجهاد** الأفغاني ضد السوفييت دور أساسي في تطور التيار الإسلامي في العالم. فقد أصبح القضية الأسمى التي يتعرف كافة المناضلين على أنفسهم فيها سواء كانوا من المعتدلين أو من الراديكاليين. فقد حارب في أفغانستان، خلاف **المجاهدين** من أهل ذلك البلد ذاته، «جهاديون» قدموا من مصر والجزائر وشبه الجزيرة العربية وجنوب آسيا وجنوب شرقها، شكلوا «الألوية الدولية» للحركة التي يمر عبرها عشرات الآلاف من المتطوعين، تدربوا تدريباً عالياً جداً على حرب العصابات وعاشوا في أوساط مغلقة، فراحوا يعدون صورة جديدة للإيديولوجيا الإسلامية، محورها هو النضال المسلح، في ازدواج مع تشدد ديني قاس.

وقد ظلت المخابرات السعودية والباكستانية والأمريكية مقتنعة عـــام 1989 أنها تسيطر على «مقاتلي الحرية» «Freedom Fighters» الملتحين المشـــاركين فى النضال الكبير ضد إمبراطورية الشر الســـوفيتية، وأنـــها أمـــدت القضيـــة الإسلاميـــة الممتدة ببديل عن الثورة الإيرانية. ففى ذلك العام وصلت الحركـــة إلى أوجها: فبالنسبة **للانتفاضة** الفلسطينية هزت **حماس** هيمنة منظمة التحريـــر الفلسطينية؛ وفى الجزائر، رائدة تيار مناصرة العالم الثـــالث، ولـــدت الجبهـــة الإسلامية للإنقاذ – التى كسبت بدون منازع لها أول انتخابات حرة أجريـــت فى ذلك البلد منذ حصوله على الاستقلال؛ وفى السودان جعل انقلاب عسكرى مـــن المفكر الإسلامي حسن الترابى سيد ذلك البلد. وفى أفغانستان انسحب الجيـــش الأحمر – معلناً إنتصار **الجهاد** وراعيه السعودى– على حين اضطر الخومينـــى إلى توقيع اتفاقية الهدنة مع العراق وعوض إخفاقه فى تصدير الثـــورة **بفتـــواه** الشهيرة التى أباحت قتل سلمان رشدى. فهو، بحركة واحـــدة من يده، مدّ بشكل رمزى مجال الإسلام – **الأمة**– إلى العالم الغربى: لأن المواطـــن البريطـــانى: رشدي، حكم عليه بالإعدام بقرار من أحد آيات الله الإيرانيين. فى العـــام ذاتـــه فجَّر ارتداء بعض التلميذات المسلمات في فرنسا للحجاب جدلا وطنيا عبر عـــن اختراق الحركات الإسلامية للجيل الجديد من أبناء المهاجرين؛ فى الوقت نفســـه سمح سقوط سور برلين، الذى كان بمثابة مقدمة انهيار النظام الشيوعى، **للأمـــة** أن تنتشر سياسيا فيما وراء الستار الحديدى، فاندمجت الدول المسلمة الجديدة في آسيا الوسطى والقوقاز ثم البوسنة بشكل تدريجي، بوسط أوروبا ذاته. وأخـــيراً بدا أن اختفـــاء الميسّانية الاشتراكية حرر مساحات في اليوتوبيا فأتاح للإســـلام السياسى إمكانيـــة أن يندفع داخلها. غير أن الشعور بالتوسع الـــذى لا يقـــاوم والـــذى شحذ هذه الأيديولوجيا والحركات التى تنتسب إليها قـــام علـــى أســـس اجتماعية هشة للغاية. فالتحالف القائم بين الشباب الفقير فى المـــدن والطبقـــات الوسطى المتدينة والذى عقده المثقفون الذين بلور مذهب الإسلام السياسى لـــم يستطع أن يقف فى مواجهة طويلة الأمد مع السلطات القائمة. فقد عملت تلـــك الأخيرة بفعالية متزايدة على تأجيج مجابهة عنصرى الحركـــة أحدهمـــا ضـــد الآخر، وذلك بأن كشفت التناقض بين الطموحات الملموسة لكل منهما بصـــرف النظر عن إرادتهما الواحدة غير الواضحة لإقامة الدولـــة الإســـلامية وتطبيـــق **الشريعة**.

على عكس توقعات البعض ومخاوف البعض الآخر، لـم يحـافظ العقـد الأخير من القرن على الوعود التى قدمها عقد الثمانينيات منه على نفسه. فعلـى الرغم من الأحداث شديدة السخونة التى دفعت إلى مقدمـة المسـرح الدولـى مجموعات متطرفة مثل الجماعة الإسلامية المسلحة (GIA) الجزائرية والطالبـان الأفغان أو الذى لم يكن يتوقعه أحد، أسامة بن لادن، تلك الأحداث التى شـهدت باريس ونيويورك تتعرض لهجمات مروعة اقترفهـا ناشطون ينتمون إلى ذلـك التيار، لقد بدأ الإسلام السياسى - بصفته تجمعاً يضم شرائح اجتماعية مختلفـة تضامنت فى أيديولوجيا مشتركة- يتفكك، مما عجـل بسـقوط التجمـع كلـه. العمليات العنيفة والتفكك تسم سنوات التسعينيات بسمة السقوط هذه.

مفجر هذه العملية كان غزو جيش صدام حسين للكويـت فـى أغسـطس 1990. لأن سيد العراق بدخوله تلك الحرب ليضع يده على خزينة نقود الكويـت بعد أن أفلسته ثماني سنوات من المجابهة مع إيران، كان يعلم أنه يجسد قضيـة يتوحد معها الكثير من العرب والمسلمين -وبخاصـة المعوزيـن منـهم- فـى مواجهة أنانية العائلات المالكة البترولية وعاداتها المبذرة، وبتـهديده العربيـة السعودية، التى اضطرت إلى الاستغاثة بتحالف دولى قادته الولايات المتحـدة؛ كان ينتزع من العائلة المالكة شرعيتها الدينية لأنها دعت العسكر من «الكفـار» ليدنسوا أرض هذا البلد التي يسمونها مقدسة، منكراً عليها أى ادعاء بالاحتفـاظ بسيطرتها على أماكن الإسلام المقدسة. الهجوم العراقى فجر بذلـك الإجمـاع الإسلامى الذى أرهق النظام السعودى نفسه لكى يقيمه، وهو الذى نجـح فـى الحفاظ على تماسكه أمام عنفوان الثورة الإيرانية. فقد انقلب الفرع الراديكـالى من الحركة وكذلك شباب المدن من الفقراء وهم الذين كانوا يجدون فيها ذواتـهم ضد المملكة وضد الشبكات الدولية التى كانت تهيمن عليها؛ هذه الشبكات عـادة ما تضم الطبقات المتوسطة المتدينة من مختلف البلاد المسلمة.

وبخلاف الانشقاق باسم الله الذى حدث على الأرض السعودية ذاتها منـذ 1991، ظهر تفكك التجمع الإسلامى بكل اتساعه فى إنجراف «الجهاديين» إلـى أفغانستان، فأصبحوا منذ ذلك الحين بعيدين عن أي سيطرة داخـل قاعدتهم فـى بيشاور، وراحوا يعضون الأيدي الأمريكية والعربيـة التـي أطعمتـهم. تلـك

المجاميع التي أثملها **الجهاد** لأنها باتت مقتنعة تماماً بأنها هي وحدهـــا التـــي أسقطت الاتحاد السوفييتـــي، نقلت التجربة الأفغانية إلى العالم أجمع وتصـورت أن بإمكانها الإسراع بإسقاط النظم عبر الكرة الأرضية، بدءاً بالبلاد الإسـلامية، بما فيها العربية السعودية. منذ أن سقطــت كابول في أيــدى بعــض أحــزاب **المجاهدين** في إبريل 1992 إنتشروا، مستهدفين ثلاثة بــلاد رئيســية: البوسـنة والجزائر ومصر، محاولين تحويل الصراع إلـــى **جــهاد** يضعـــونه تحــت قيادتهم. في البوسنة، لم يتمكنوا من إضفاء «الأسلمة» علــى مغــزى الحــرب الأهلية، إلى أن أكدت فشلهم اتفاقيات دايتون الموقعة في ديســمبر 1995. فـــي الجزائر: بفضل مشاركتهم في حرب العصابات مع المحـــاربين الإسلاميـــين شكلوا قيمة إضافية كبيرة فيما يتعلــق بــالتكنيك الحربـــي، ولكنـــهم بنشــرهم أيديولوجية متطرفة للغاية وصل بهم الأمر إلى اقتراف فظائع أدت إلى فصلـــهم عن الأوساط الاجتماعية ذاتها التي كانت الأكثر تأييدا لهم. في مصر أيضـــاً، بعد انقشاع التأثير الأول الذي خلفه الجانب المثير لعنفهم، انقلب عليهم الســكان الذين لم يعودوا يتعرفون على أنفسهم لا في أسلوب عمل ولا في عقيدة نضجـت في المعسكرات المقامة حول بيشاور. في الحالات الثلاث بدأ الفشل يظهر منـــذ عام 1995 – بعد عمليات إرهابية انقلب نجاحها الفنـــي ذاتــه ضــد الأهــداف السياسية للقائمين بها. ظــهر تأثير فترات التدريب في معسكرات «الأفغـــان» في فرنسا أيضاً، حيث أقام فيها أفضل النشطاء تدريباً، من بين أولئك الذين تـــم القبض عليهم بعـــد اعتداءات 1994 و1995.

لقد أدّى حل الوثاق الرابط بين تطرف «الجهاديين» الذين فقدوا اتصالـــهم بالواقع، وبين التطلعات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي أثارها التقدم المنتظم للإسلام السياسي عبر الثمانينيات، أدى، إلى كبح اندفاع هذا التـــيار إلـــى أن توقف هذا التقدم تماماً.

كان هذا هو السياق الذي وصل فيه الطالبان إلى الحكم في كابول في عـــام 1996 مع مواكب تكدير النساء وعمليـــات «اعدامـــهم» الســريعة «لمرتكبـــي المعاصي». وكما سنرى من تفاصيل هذا الكتاب، فإن صعود الطالبان استفاد في مرحلة أولى من **تجاهل متساهل benign neglect** من جانب الولايات المتحـدة. الواقع أنه بعد سقوط كابول في أيدي أحزاب **المجاهدين** الأفغان في أبريل 1992

سادت وتفشت فوضى دموية، على حين كانت تؤيد كل قوة من قوى المنطقة إحدى فصائل التحالف الذى وصل إلى السلطة. وصول الطالبان الذين مولتهم وسلحتهم الأجهزة الخاصة الباكستانية، سمح فى مرحلة أولى بتركيز أدوات الحكم فى يد واحدة. فبعد أربعة أعوام من الدمار والقتل والاغتصاب والنهب على يد قادة فصائل المجاهدين، خفف وصول «طلبة العلوم الدينية» إلى كابول عام 1996 -بصفة مؤقتة- من معاناة سكان العاصمة. بالنسبة لإسلام اباد ولواشنطن لم يكن يهم أن يمثل النظام الجديد إحدى أكثر صور الإسلام رجعية فى نسخته الحرفية والجامدة، حيث تداس يوميا بالأقدام كافة حقوق الرجل والمرأة. ساد النظام – وضَمَن هذا النظام لباكستان وجود دولة حليفة له عند طرفه الشمالى الغربى الأمر الذى خفف من الضغوط على حدوده تلك. إضافة إلى ذلك خرج إلى النور مشروع هام للبترول لنقل الوقود من التركمانستان – هذا البلد المحصور إلى الشمال من أفغانستان وإيران. فبسبب اعتراضها على الطريق القصير الذى كان سيعبر الأراضى الإيرانية حتى الخليج الفارسى لأنه يمر عبر الجمهورية الإسلامية المعادية، أيدت الولايات المتحدة فكرة إقامة خط يمر عبر أفغانستان لينتهى فى باكستان – على يد شركتين بتروليتين إحداهما أمريكية والأخرى أرجنتينية. هنا أيضاً كان المناط بالطالبان هو حفظ النظام، إذ إن شركات البترول خبيرة بالتعامل مع أكثر النظم رجعية وبتمويلها مادامت تضمن المرور المنتظم للمنتجات البترولية. لم ير المشروع النور قط – لأن انخفاض أسعار الغاز الخام فى تلك الحقبة من الزمن لم تجعل العملية مربحة، كما أن الحركات النسائية الأمريكية النشطة قد هددت بالتصويت ضد أى رئيس للولايات المتحدة لا يعمل على مناهضة نظام يحرم النساء من معظم حقوق الإنسان.

غير أن نظام طالبان بقى فى مكانه، يعيش على التهريب وعلى تجارة الأفيون بعد أن أصبحت بلادهم أول منتج له فى العالم[2] وبعد أن ترك للمنظمات غير الحكومية الإنسانية الموجودة فى كابول مهمة المسائل الصحية والاجتماعية[3] لأنه لم يكن يملك كفاءات ولا كان يهتم بعمل ذلك، فقد احتفظ باهتمامه الجيو-ستراتيجى كله لباكستان وتمتع لفترة طويلة بالتسامح من الجانب الأمريكى والعربية السعودية، التى أنفقت ثرواتها لطرد الاتحاد السوفيتى من

أفغانستان، والتي كانت تجد لها تقارباً أيديولوجياً مع الفرق الحاكمة في كابول، كافة هذه الأسباب جعلت التأييد الباكستاني والسعودي للرد الأمريكي على اعتداءات 11 سبتمبر يدخل في إطار لعبة مصالح متشابكة ومتداخلة شديدة التعقيد.

كذلك تعتبر شخصية أسامة بن لادن على نفس الدرجة من التعقيد، لا يمكن فصلها عن الصورة الأسطورية التي صنعها له التليفزيون – بداية من القناة القطرية العربية **الجزيرة**.

في أوائل عام 1996 وحيث كان النظام الإسلامي السوداني يرغب في تخفيف الضغط الدولي عليه، وهو الذي سبق أن قام بتسليم الإرهابي كارلوس لباريس، كان على استعداد لتسليم أسامة بن لادن، وكان قد لجأ إليه، إلى الولايات المتحدة. إلا أن تلك الأخيرة وقد خشيت من أن تنتهي القضية هذه إلى ما لا يرضيها حيث أنه لم يكن في حوزة الادعاء أدلة تذكر ضده، اقترحت تسليمه إلى العربية السعودية؛ إلا أن العاهل السعودي بدوره لم يكن راغباً في أن يضطر إلى قطع رقبة منبوذ يتمتع بشبكة قوية من علاقات الصداقة داخل المملكة؛ ولذلك رفض تلك الهدية المسمومة. هكذا غادر بن لادن السودان لأفغانستان في 18 مايو 1996 بموافقة إجماعية يعود سببها إلى عدم وجود حل آخر أمام الدول المعنية[4]. على الرغم من الشكوك كانت تحوم حول ضلوعه في فشل عملية **إعادة الأمل** Restore Hope في الصومال عام 1992 وفي محاولة اغتيال الرئيس المصري حسني مبارك في أديس أبابا في يونيو 1995، إلا أن بن لادن لم يكن يُعتبر في ذلك الوقت العدو رقم 1 للولايات المتحدة. وكان الاعتقاد السائد هو أن إبعاده إلى أفغانستان يمثل طريقة لنفيه إلى بلد لا يتمتع بمصادر للدخل أو للاتصال ويصعب من وصوله إلى ممتلكاته المالية – كلها آمال اتضح أنها أوهام.

بعد عدة أسابيع، في 23 من أغسطس، عبر بن لادن – بنشره أول «**إعلان للجهاد**» ضد الأمريكيين الذين يحتلون «أراضي الحرمين الشريفين» وفي ذات الوقت أعلن عن أنه سيقيم مع نظام الطالبان شركة فاعلة (وكانت كابول قد سقطت في أيديهم في شهر سبتمبر) وعن أنه جعل من نفسه المدافع عن طبقة «كبار التجار» السعوديين المضطهدين من العائلة المالكة – وهي الطبقة التي

خرج هو ذاته ومنها[5]. وتعد سنة 1996 هامة للغاية بالنسبة لمستقبل الحركة الإسلامية العربية. جبهات الجهاد الثلاث التى فتحت بعد أفغانستان على يد المناضلين السلفيين/الجهاديين الذين تخرجوا فى معسكرات بيشاور لم تسفر عما كان منتظرا منها: فقد عادت البوسنة بعد اتفاقيات دايتون فى ديسمبر 1995 تدور فى الفلك الغربى وطُرد منها «الجهاديون»؛ وفى مصر والجزائر خرج العنف عن مساره، وأرهب السكان الذين كان بعضهم قد تعاطف مع القضية فى بداية العقد. وأصبح النظامان الحاكمان فى القاهرة والجزائر على شفا تحقيق نصر عسكرى على خصومهما.

التعبئة الإسلامية كانت فى وضع «محلك سر» وتحالف المجموعات الاجتماعية الذى أقامته على أمل الاستيلاء على السلطة فى سبيله إلى التفكك. وسنرى نتيجةً لهذا التحلل فى السنوات التالية ارتفاع أصوات بعض القادة والمفكرين والمثقفين الإسلاميين تنادى بقطع كل علاقة بالكفاح المسلح، باحثة عن الموائمة بين التراث الثقافى الإسلامى والقيم الديموقراطية، فى مواجهة تسلط الأنظمة الحاكمة. أمام هذا المأزق السياسى لأحد أكثر المكونات تطرفا فى الحركة الذى لا يجد ذاته فى المرجعيات الديموقراطية للمعتدلين، يصبح الإرهاب الأكثر إثارة هو أفضل محاولات إطلاق الصراع العنيف فى دينامية جديدة.

ابتداءً من ربيع 1997 أظهرت عدة مؤشرات بالفعل أن الكثير من الفاعلين الاجتماعيين فى الائتلاف الإسلامى يعملون على الخروج من الطريق المسدود الذى وجدوا أن هذا الائتلاف قد قادهم إليه. كان انتخاب الرئيس خاتمى فى إيران – ضد رغبة المؤسسة الحاكمة الدينية فى الجمهورية الإسلامية – بتأييد ضخم من الشباب المولود بعد الثورة ومن الطبقات الوسطى داخل المدن، أكثر الأمثلة وضوحاً من الناحية الرمزية لرغبة التغيير تلك – والتحول فى هذا الاتجاه يبدو أنه أصبح الآن متأصلا للغاية. ونجد أمثلة أخرى على ذلك فى معظم البلاد التى كانت الحركات الإسلامية قوية فيها وفى كافة الأماكن التى أخذ فيها البحث عن عقد اجتماعى جديد يحل محل الأيديولوجية المتهالكة، تشارك فيه الطبقات الوسطى العلمانية. وهى التى كانت قد اعتبرت

من قبل حليفاً للشيطان. المحور الذى يدور حوله ذلك العقد الاجتماعى هو المطالبة باحترام حقوق الإنسان وتطمح إلى إيجاد شكل إسلامى من أشكال الديموقراطية – ذلك التعبير «الغربي» الذى ظلت الأوساط الإسلامية حتى وقت قريب ترميه باللعنات. من إندونيسيا – حيث انتخب رئيس مسلم يعلن إيمانه بالعلمانية بعد سقوط نظام سوهارتو الديكتاتورى الذى كان قد قطع أشواطاً فى تملق الإنتليجنسيا الإسلامية، – إلى الجزائر حيث تضم الحكومة التى شكلها الرئيس بوتفليقة علمانيين نشيطين وإسلاميين معتدلين – مرورا بباكستان– حيث تم إسقاط رئيس الوزراء نواز شريف حامى التيار الإسلامى على يد جنرال يعلن إيمانه بمبادئ أتاتورك، أو السودان– حيث أقصى جنرال آخر عن الساحة مفكر النظام، حسن الترابى – عديدة هى المؤشرات التى تتوافق فى نقطة واحدة تؤكد على التفكك الأيديولوجى وتراخى رباط تحالف الطبقات الذى كانت تلك الأيديولوجيا توثق وشائجه كلها. عندئذ وجدت أطراف التيار نفسها فى مأزق. فبرفضها للمرجعيات الديموقراطية التى طفقت تنادى بها الطبقات الوسطى المتدينة، أصبحت تعيش داخل أكثر صور الإرهاب تدميراً وإثارة، واعتبرت ذلك مخرجها الوحيد حتى تعيد الثقة إلى فصائلها المنهكة والمتشككة ولكى تعيد الصراع المسلح إلى الوجود.

تبين وجود بعض أوجه الشبه بين إرهاب سبتمبر 2001 وبين إرهاب التسعينيات، مع بعض الفروق الملفتة أيضاً. فالتبريرات الأيديولوجية تدخل فى الإطار ذاته وعلى الخط ذاته إذا ما قاربنا بين تصريحات بن لادن ومساعديه فى السابع من أكتوبر والنصوص التى سبق أن أذاعها فى 1996 و1998. ففى رأيه أن الحرب على الولايات المتحدة، المتهمة بأنها غزت أرض الإسلام «باحتلالها أراضى الحرمين الشريفين» (من خلال القواعد العسكرية الأمريكية فى العربية السعودية) يبررها **جهاد** دفاعى، على غرار **الجهاد** الذى قام ضد الاتحاد السوفيتى بعد أن دخل جيشه الأحمر كابول عام 1979. وتحتل هذه الحجة مركز الصدارة فى قائمة الحجج التى تأمل فى إثارة تعبئة الجماهير ولمساندة مجموعة سرية ومنعزلة لا تتمتع باتصال مادى مع السكان، إلا أنها ضمت إليها مرجعين إضافيين أملتهما الظروف عليها: «فى اللحظة التى نتحدث فيها يقع مليون طفل برئ صرعى فى العراق [...] اليوم تدمر المصفحات

الإسرائيلية فلسطين...» تهدف إثارة هاتين المأساتين الملقاتين على كاهل أمريكا إلى جذب متعاطفين معهم غير هؤلاء المنتمين للتيار الإسلامى وحده وإلى الادعاء بأنهم اليد المسلحة لكافة الذين يدينون سياسية الولايات المتحدة فى الشرق الأوسط.

تبدو هذه هى الغاية من وراء الهجومين على نيويورك وواشنطن: كانا محاولة تقوم على أساس إثارة التعاطف مع عمل يفترض له أن يكون مرحلة انتصار في حرب عادلة ومقدسة، وعلى تعبئة الشعوب المسلمة حول نداء **الجهاد**، لتأمين انتصار الحركات الإسلامية بالسماح لها بالاستيلاء على السلطة فى البلاد المسلمة ذاتها فى مرحلة أولى. إلا أن هذه الحركات كانت فى نهاية آخر عقود القرن العشرين، وكما سنرى عبر صفحات هذا الكتاب، قد فشلت فى الاستيلاء على السلطة السياسية، على الرغم من آمال مؤيديهم وعلى الرغم من مخاوف خصومهم الذين كانوا يتوقعون لهم النجاح فى بداية عقد التسعينيات. قبل تلك الأحداث بكثير، كانت الانشقاقات الداخلية فى صفوف الناشطين الإسلاميين قد أضعفت قضيتهم ونالت من قدرة مذهبهم فى التجميع بينهم، مما أجبر عدداً من مفكريهم على إعادة النظر فى تلك العقيدة، جاعلين إياها تتواءم مع ضرورة الديموقراطية – التى كانت تدنى من شأنها على أساس أن تفويض السلطة المطلقة لا يعود إلى الشعب وإنما إلى إله الإسلام.

فى إطار عملية تدهور إمكانات التعبئة السياسية تلك للتيار الإسلامى فى البلاد الإسلامية ذاتها، يمكن أن نعيد وضع عملية إسقاط الإرهاب فى قلب الأراضى الأمريكية، هذا الإرهاب المثير والمدمر في وقت واحد. هى محاولة لتعويض عملية التدهور تلك بواسطة ذروة العنف المدمر: بإطلاقها صورة من صور نهاية العالم، استهدفت تلك العملية الإعلان عن انتصار القضية والعمل على إثارة تعاطف الشعوب ذات الصلة لكى تدخل المعركة.

وقعت الهجمات فى الولايات المتحدة فى سياق كان فيه الغضب من أمريكا فى العالم الإسلامى قد وصل إلى قمم قلما وصل إليها من قبل كما يمكن الكشف عنه من خلال الافتتاحيات الصحفية والمناقشات التى بثتها قناة **الجزيرة** أو من

خلال المظاهرات في الشوارع. بعد عشر سنوات من حصار للعراق تخللتها الهجمات بالطائرات، كانت لها تأثير تزداد سلبيته بمقدار ما أن العدو الذى يشار إليه بالبنان -صدام حسين- يتدعم وضعه أكثر من ذى قبل، بل إنه استراح للدور الذى يؤديه، فى حين أن المجتمع العراقى الذى وضع بين المطرقة والسندان يتألم من الحياة فى أوضاع رهيبة. وأكثر من ذلك فإن الآمال العريضة التى أثارتها في العقد الماضى عملية السلام الإسرائيلية الفلسطينية تحت الرعاية الأمريكية قد ولدت مرارة توازيها فى المقدار، بما أن الفوائد المرتقبة منها لم تر النور. وكانت ترجمة ذلك هو الغضب الشديد بعد أن تجمدت المفاوضات الإسرائيلية وتلت ذلك ابتداءً من سبتمبر 2000 **انتفاضة** جديدة، المسماة **بانتفاضة الأقصى**.

مهما كانت الأسباب والمسئوليات التى يعزوها كل شخص إلى هذا المعسكر أو ذلك فى تفجير العنف من جديد، فقد أذكى ذلك العنف كما لم يحدث قط من قبل التوترات الإقليمية وجعل المواقف المتخاصمة تزداد تشدداً بأن أوجد مجالا للتنفيس عن عدد لا نهائى من المطالب والاحباطات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. استخدمت التصارع فى فلسطين كعامل تفاعلى مساعد. فى العالم الإسلامى كان التأييد للانتفاضة الفلسطينية الذى اتخذ لنفسه شعاراً، مصرع طفل فى غزة هو محمد الدرة بالرصاص الذى نقله التليفزيون، قد حجبته فيما بعد صور الهجمات الانتحارية التى تعاطف الرأى العام إيجابياً على الأغلب مع من قاموا بها، حتى عندما تسبب هذا فى مقتل مدنيين إسرائيليين - وذلك على الرغم من إدانة ياسر عرفات لمثل هذه الأفعال. فى مواجهة ذلك لم يكن أحد ليجهل أن الردود الانتقامية أو «الهجمات الوقائية» التى يشنها الجيش الإسرائيلى كانت مستخدمة صواريخ موجهة عن بُعد خاصة بحرب إليكترونية على درجة من التعقيد لا يباريها فيها أى جيش من العالم الإسلامى. لم يطل الوقت بهذا الإحساس بالعجز وبعدم توازن القوى القاتل قبل أن يتحول ضد الولايات المتحدة. فقد تم الحكم عليها بتهمة ضمان التفوق العسكرى المطلق لإسرائيل وأنها تخلت - عن طريق سياسة **التجاهل المتساهل benign neglect** تجاه السيد شارون التى تنسب لواشنطن منذ وصول جورج دابليو بوش للبيت الأبيض فى يناير 2001 - عن الحياد الذى كان ينتظر من القوة المهيمنة على

العالم التي بدونها لن يوجد حل للصراع. كان هذا هو السياق المباشر الذى ظهرت فيه، على شاشات تليفزيون العالم الإسلامى، صور هجوم 11 سبتمبر؛ كان بمثابة عملية من عمليات الكاميكاز(*) دفعت إلى درجتها القصوى ممارسة الهجمات الانتحارية ضد المدنيين وهى العمليات التى تم التحكم فيها تماماً، وأدت إلى مقتل أكثر من ثلاثة آلاف فرد، كما أنها تكشف في الوقت ذاته عن ذكاء ودرجة متقدمة من التعقيد التقنى وعن إخراج مثير لمشاهِد على درجة تتوازى فيها مع الضربات التى لا يمكن تفاديها ولها ذات التأثير الذى لصورة الحرب الإليكترونية التى يمارسها تساحال (الجيش الإسرائيلى) فى فلسطين أو التى مارسها جيش الولايات المتحدة فى حرب الخليج.

تسمح لنا رؤية الأمور فى سياقها الزمنى بفهم السبب فى أن الهجمات، التى تعتبر على المستوى الأخلاقى العالمى جريمة ضد الإنسانية، كانت تستهدف التخفيف من حدة هذه الإدانة فى أعين من يشعرون فى العالم الإسلامى بحقد شديد على السياسة الأمريكية فى الشرق الأوسط. ولا يُستبعد أن يكون مدبرو ذلك الهجوم قد وضعوا هذه المعطيات فى حسابهم عندما اختاروا لبدء عملياتهم، فترة إتقدت فيها المشاعر جاعلة للانتماء السياسى الأولوية على الأخلاق الكلية، مما يقلل لدى السكان الذين يرجى تعبئتهم من حدة استهجان مجزرة ضد المدنيين بل ويرفع على العكس إلى أعلى درجة من أثر التأييد لقضية هؤلاء الذين وجهوا ضربة ذات أبعاد هائلة إلى الخصم الأمريكى.

لا نستطيع أن نستخلص بالنظر إلى هذا السياق أن شعوب العالم الإسلامى تؤيد الأهداف السياسية بعيدة المدى للإرهابيين[6]، ولا حتمية حدوث تعبئة شعبية إلى جانبهم فى مواجهة الضغوط أو فى مواجهة هجمات الولايات المتحدة على أفغانستان. فى البداية أدى عدم وجود جهة تعلن مسئوليتها عن الهجمات، إلى تعقيد الأمور على الرد الأمريكى، كما جعل أيضاً من الصعب تأييد قضية من قاموا بها وذلك لأنها تظل قضية غامضة، بصرف النظر عن الأضرار التى أوقعتها بالولايات المتحدة. فقوة الإرهاب التى تكمن فى وقع المفاجأة وأثارها وفى «استحالة الكشف عن مصدره»، تعتبر فى الوقت ذاته مكمن ضعفه عندما

* اسم يطلق على الطيارين اليابانيين فى الحرب العالمية الثانية الذين كانوا يقتحمون المنشآت العسكرية والمدنية بطائراتهم الحربية (المراجع).

يحين وقت الحصول على المكاسب السياسية التى كان يتوقعها. وبالمناسبة فإن مسئولية بن لادن وشبكته قد نتجت من اتهامات قامت على مجموعة من المؤشرات المقنعة، إلا أن الملياردير السعودى المجرد من جنسيته حرم نفسه، برفضه تحمل المسئولية بشكل مباشر، من أى إمكانية لاستنفار حركة شعبية وتجميعها خلفه تكون قادرة على الاستيلاء الفعلى على السلطة فى العالم المسلم. إنه يظل رمزاً أو أيقونة. وهو وإن كان بطلا فى نظر قطاع من الشباب، إلا أنه لم يحفظ اتصاله المادى، طالما كان غير فاعل إلا مع الناشطين من أعضاء منظمته السرية وحدهم، منقطعاً عن المجتمع محيطا نفسه بسرية كاملة فيكون بذلك محروماً من وسائل الدعوة وتنظيم الجماهير وتعبئتها. فهو لا يتصل بها سوى عن الطريق غير الآمن لوسائل الإعلام التى تنشر أفعاله المثيرة فى كل مكان، إلا أن هذه الوسائل لا تستطيع فى أفضل الأحوال سوى إثارة رد فعل عاطفى مباشر متضامن معه أو حماسة خرقاء. يحاول بن لادن ورفاقه تعويض ذلك بتشكيل صورة مأخوذة عما يتمثله المسلمون عن الرسول. فكما أنه اضطر إلى الهروب من مكة عابدة الأصنام فى عام 622 مهاجراً إلى المدينة، عائداً إليها منتصراً بعد ثمانى سنوات قضاها فى عمليات حربية جسورة، هرب بن لادن من العربية السعودية «المنافقة» فى «هجرة» إلى جبال أفغانستان القاسية قائماً على الجهاد منها تحت الرعاية الإلهية. يدعم تلك الرغبة فى تماثل مجموعته مع المسلمين الأوائل من صحابى الرسول وخلفائهم – والتى تظل مثاليتهم حية لدى كل الذين تربوا فى الثقافة الإسلامية – بعد التفاوت فى القوة، و«البطولية» لحرب تقودها قلة من المناضلين ضد أعظم إمبراطوريتين عرفهما التاريخ. فكما قضى الفرسان الأوائل للإسلام على الإمبراطورية الساسانية فإن «الجهاديين» دمروا – طبقاً لتأويلهم للأحداث – الإمبراطورية السوفيتية بتعجيلهم بهزيمة الجيش الأحمر فى أفغانستان. وبالمثل، فكما هزم الخلفاء الأوائل الإمبراطورية البيزنطية واضعين أيديهم على كافة أقاليمها الجنوبية والشرقية من سوريا إلى شمال أفريقيا، أحدث نشطاء اليوم زلزالا هز أسس الإمبراطورية الأمريكية ذاتها. غير أن هذا البناء الأيديولوجى المحض للتاريخ لا يمكن استخدامه بديلاً لنقاط ارتكاز اجتماعية لحركة متأصلة جيداً وسط الجماهير قادرة على ترجمة تلك المشاعر إلى أفعال من العصيان المدنى الجماهيرى

الضخم – مثلما كان الحال بالنسبة للحزب الطليعي اللينيني فى عام 1917 بل وحزب رجال الدين الإيرانيين فى عام 1978.

نلاحظ أيضاً أن تحولاً حدث فى العلاقة بين نشطاء المجموعات الإسلامية الإرهابية التي أمكن التعرف عليها عبر التسعينيات ونشطاء 2001. يعطى هذا التحول وقعاً أكبر بكثير للعمليات الأخيرة ولكنها تقلل فى المقابل من إمكانية اختراق تلك المجموعات للمجتمعات ومقدرتها على إقامة نقاط ارتكاز لها فيها: ينتمى معظم أعضاء، بل قادة الجماعة الإسلامية المسلحة (GIA) أنفسهم، الذين أمكن التعرف على هويتهم فى الجزائر، والشبان الذين ألقى القبض عليهم فى فرنسا بعد الحملة الإرهابية عام 1995، أو المتهمون فى قضية الاعتداء على مركز التجارة عام 1993، إلى الشبان الفقراء من سكان المدن. إنهم من السمكرية أو باعة الدواجن أو المهاجرين العاطلين أو من صغار «الجانحين»، المنتمين لمستوى اجتماعي وثقافي متدنٍ نوعاً ما، قاموا «بتجميع» متفجرات بطريقة بدائية ولم تكن لديهم لا أموال ولا وسائل ذات أهمية، مما أبقى عنفهم فى مستوى جعل الدول تتوصل بطريقة أو بأخرى إلى السيطرة عليه. كان هؤلاء النشطاء خارجين لتوهم من شرائح اجتماعية فقيرة ومستعدين للتمرد الذى قد تؤدى إليه ذلك – كما بدأ يحدث على نطاق واسع فى الجزائر فيما بين 1993 و1995.

على العكس من ذلك، توحى المؤشرات المتاحة للتعرف على كاميكازيي: نيويورك وواشنطن بأنهم ينتمون لأوساط ميسورة الأحوال، ووصول عديد منهم إلى الدراسات العليا، متمكنين من اللغات الأجنبية ومن فك الشفرات الثقافية للمجتمعات الغربية، يتحركون فيها كالسمك فى الماء. نسبة كبيرة منهم أتت من شبه الجزيرة العربية[7]. من الملفت أيضاً، بل وأكثر من ذلك أنهم يخفون بإتقان، على عكس من سابقيهم، أى «علامة مميزة خارجية» لانتمائهم للتيار الإسلامى، «فيتخفون» فى وجوه غير ملتحية وخالية من أية علامة خاصة. بل إن بعضهم تميز بارتياد البارات، وكؤوس الخمر فى أيديهم أو فى صحبة بعض النساء. كما بدوا منقطعى الصلة فى كثير من الأحيان بشبكة الجوامع وبالمجال الذى تقام فيه الدعوة وتجنيد المؤيدين لها. هذا الانفصال الكامل عن المجتمع عبرت عنه بأفضل ما يمكن المستندات التى وقعت فى أيدى الـ FBI وعثر عليها فى

الممتلكات الخاصة لأحد أفراد المجموعة الانتحارية وهو نوع من الإرشادات الخاصة جمعت في صورة «وصايا» للمتطوعين للانتحار[8]. القراءة الأولى أعطت المعلقين المتخصصين انطباعاً بأنهم بصدد جماعة سرية – غير قادرة على أن تنتشر انتشاراً واسعاً[9]. عدم وجود فرصة الابتعاد عن الصورة، لرؤيتها بدقة، في الوقت الذي تكتب فيه هذه السطور وضعف كمية المعطيات والمستندات المتاحة لا يسمح لنا سوى ببناء افتراضات جزئية. أكثر المفارقات المحيرة تكمن في المقدرة على تخفي «القتلة». الذين نجحوا في الإبقاء على كامل معتقداتهم المتطرفة مع أنهم بدوا أنهم على وعي كامل بالطريقة التي تعمل بها المجتمعات الغربية حتى في أدق جوانبها.

قد يتعين البحث عن إحدى الإجابات على ذلك في الظاهرة الرئيسية للمحور الذي تطور حوله التيار الإسلامي خلال الربع الأخير من القرن العشرين – وهو الذي أوحى لنا بعنوان هذا الكتاب: **الجهاد** في أفغانستان. إن تجربة معسكرات التدريب حول بيشاور التي مرّ بها آلاف المناضلين عبر الثمانينيات والتسعينيات، تعطينا بلا شك بما وفرته من تعاليم مختلطة «**سلفية – جهادية**» تخلط بين الضغط الأيديولوجي للتشدد المفرط في الدين والإنبهار بالعنف علاجاً ناجعاً، عديدا من المفاتيح التي تسمح لنا بتوضيح الأمور.

هل يمكن لمثل هذه «الطليعة» الإرهابية أن تحرك الجموع الشعبية وتحدث انقلاباً طويل الأمد في نظام العالم أو أن تقلب نظما مستقرة في السلطة داخل العالم المسلم، لتقيم على أنقاضها الدولة الإسلامية التي يحلم بها المناضلون، هل يمكن أن يكون لها هذا بعد صور نهاية العالم التي أثارتها عملياتهم الإرهابية ؟ ليست هذه إشكالية خاصة فقط بمستقبل الراديكالية الإسلامية المعاصرة: فقبل عقدين من الزمان وعلى حين كانت الأيديولوجية الشيوعية تدلف إلى مرحلتها الآفلة وكانت الطبقات العاملة تبتعد عنها، وهي التي كانت تدعي أنها تمثلها، وجد عدد من المجموعات المسلحة، وكانت أكثرها تطرفا الألوية الحمراء الإيطالية أو قطاع الجيش الأحمر الألماني أو شبكة كارلوس، وجدت في الإرهاب الوسيلة المثلى لإنزال أكثر الخسائر إثارة بالعدو، آملة بذلك، دون جدوى، إذكاء الوعي الثوري بين الجماهير وتعبئتها لتقف إلى جانبها في نهاية دورة معروفة جيداً من الاستثارة والقمع والتضامن.

إن الإسلام السياسي اليوم وشيوعية الأمس ليسا من الطبيعة ذاتها ولا لهما الانتشار ذاته، إلا أنه من المناسب أن نتذكر - في إطار إثارة درجة هائلة من المشاعر وردود الفعل العاطفية نتجت عن تفجير عنف دموى قاتل - أن الإرهاب ليس بالضرورة تعبيراً عن قوة الحركة التي ينتمي إليها ولا هو يضمن، ما إن يمر الدمار الناتج عنه حتى لو كان ذا أبعاد هائلة كالذى حدث في 11 سبتمبر 2001، أن يحوله إلى نصر سياسى يسمح له بالاستيلاء على السلطة التى يطمع فيها.

ومع ذلك ففي حالة بن لادن وعلى وجه الخصوص الملا عمر، خابت آمالهما بسرعة في أن يريا قيام العالم الإسلامي إلى **جهاد** عالمى ضد الغرب بينما تكون القوات الأمريكية وحلفاؤها متورطين في أفغانستان. فقد قامت قوات حلف الشمال بعد أن سبقتها عمليات القذف الجوى لقوات طيران الولايات المتحدة، بهجوم أرضى أطاح بخطوط الطالبان. وفي 13 من نوفمبر، أى بعد شهرين ويومين من 11 سبتمبر سقطت كابول. شبكة سي إن إن C N N التى كانت قد وصلت في ناقلات جيش التحرير نقلت صور الأفراح التى انطلقت بعد ذلك ومنها تلك التى أثارت الخيال: طوابير الانتظار أمام محلات الحلاقة التى عادت لتوها لفتح أبوابها: رجال في مرح صاخب، ذقونهم تبيضها رغاوى الصابون، يحلقون لحاهم - التى كان الطالبان قد أفتوا بوجوب إطلاقها وإلا استحق، من لا يمتثل لذلك، الضرب بالعصى؛ وآخرون ذهبوا لإصلاح أجهزة تليفزيونهم انتظاراً لإعادة بث التليفزيون الأفغانى المحظور بسبب التحريم الدينى للصور. نجحت قاعدتا كوندوز وقندهار العسكريتان في المقاومة بضعة أيام إضافية بسبب وجود جهاديين عرب فيهما مصممين على الكفاح حتى الموت لاقتناعهم التام بأنه لا يوجد بالنسبة لهم لا عفو ولا رحمة. وجابت جميع أنحاء العالم صور الأسرى العرب الذين باعهم الأفغان للجنود الأمريكيين. كانوا متطوعين **للجهاد** جاءوا من باكستان أو من غيرها مربوطين بأسلاك من حديد يصفعون على وجوههم ويضربون بل ويقتلون أحياناً على أيدى هؤلاء الذين كانوا قد هرعوا «لنجدتهم»، ولم يبق شيء يذكر من التصريحات الرنانة عن التضامن الأزلى بين مسلمى العالم أجمع المتحدين في حرب مقدسة ضد الغرب

التى كان الإسلاميون من كافة المشارف قد دعوا إليها منذ أن بدأ القذف الأمريكى على أفغانستان.

إنهار نظام الطالبان بأسرع مما انطلق - حتى لو أن الملا عمر وأسامة بن لادن قد فرا من ملاحقيهما وان ظل الغموض مخيماً تماماً على مستقبلهما. فى عام 1994 استولى هذا النظام على السلطة بإرادة باكستانية - وبمباركة الولايات المتحدة. أطاحت به القوة الأمريكية - بارتياح باكستان الكبير - فى 6 ديسمبر 2001، فاختفت آخر حركة إسلامية راديكالية وصلت إلى السلطة فى العالم المسلم السنى.

فى تلك الأثناء كانت قوات التحالف تطارد محاربى شبكات القاعدة فى جبال تورابورا عند الحدود الأفغانية الباكستانية بنجاح غير حاسم فيما يتعلق باعتقال المسئولين الأساسيين. وفى نهاية الأمر تم اعتقال ثلاثمائة من المشتبه فيهم ونقلوا إلى القاعدة البحرية الأمريكية فى جوانتنامو لاستجوابهم. بعد تصريحات بن لادن المنتصرة غداة الحادى عشر من سبتمبر جاء الصمت الإذاعى - ولو أن بعض مريديه ظلوا يبعثون بانتظام إلى الجزيرة، بتسجيلات مليئة بالوعيد والحقد على أمريكا وعلى اليهود بوجه خاص. فشلت عملية الاستفزاز الهائلة ضد الولايات المتحدة والغرب وراحت الجماهير المسلمة، التى كان نشطاؤها يأملون فى أنها ستهب لتلبية نداء الملا عمر، تشاهد الانهيار الدموى ليوتوبيا الجناح الإسلامى الراديكالى. فى خريف هذه الحرب المقدسة الذى سيطبع بضمته إلى الأبد على عام الألفية الجديدة الأولى، سيشهد العالم على تاريخ مختزل لظهور وسقوط الإسلام السياسى الذى كان قد وصل إلى ذروة العنف. المعركة التى خسرها نشطاء هذا التيار حينذاك هى حصيلة عملية طويلة الأمد شهدت انتشار التيار الإسلامى ثم انحساره عبر الربع الأخير من القرن العشرين. وهى العملية التى يتطلع هذا الكتاب إلى تقديم وصف لها.

تمهيد

مرحلة التكوين

1
ثورة ثقافية

فى التاسع والعشرين من أغسطس 1966 تم إعدام سيد قطب، مفكر الإسلام السياسى الحديث شنقاً فى مصر في عهد عبد الناصر. ولم يحظ الحدث يومـــها سوى بسطور قليلة من الصفحات الداخلية فى الصحافة الدولية. وســرعان مـــا طواه النسيان. وقد جاءت الاحتجاجات على وجه الخصوص من مناصريه ومن الأعضاء القدامى فى الأخوان المسلمين، وهي جماعة تم حلها قبل ذلك بـــاثنى عشر عاماً، وكان يعتقد حينذاك، فى صالات التحرير الصحافية وفـــى مراكـــز القرار السياسى، أنها من آثار الماضى. إلا أن عملية الإعدام تلـــك قـــد أكـــدت القطيعة بين النزعة القومية المنتصرة فى ذلك الوقـــت –والتى كان يمثلها عبـــد الناصر فى العالم العربى فى صورتها الاشتراكية– والنزعة الإســـلامية التـــى جددها سيد قطب. عند نهاية العقد التالى كانت علاقات القوى بين الأيديولوجيتين قد تبدلت وأصبحت النزعة الإسلامية يوتوبيا تعبوية جديدة. واعتقد الكثـــيرون – من المتحمسين والراضخين للأمر– بأنها حبلى بالتطورات المســـتقبلية للعـــالم الإسلامى. إسهام قطب سيؤدى دوراً جوهرياً فى ذلك إلى جانب إسهام علميـــن كبيرين آخرين هما الباكستاني المودودى (1903–1979) والإيرانـــى الخومينـــى (1902–1989). ولقد مارس كل مـــن المـــودودى وقطـــب –واللـــذان تتمـــاس أفكارهما– تأثيرهما فى البداية داخل العالم السنى، على حين كـــان الخومينـــى، الذى كانت أيديولوجيته تتبلور فى مجال آخر، إذ كانت تعمل فى البداية داخـــل إطار الإسلام الشيعى. يشترك ثلاثتهم فى رؤية سياسية للإســـلام فـــى المقـــام الأول، داعين إلى قيام الدولة الإسلامية. فكانوا بهذا المعنـــى يعـــارضون فـــى الوقت ذاته النزعة القومية العلمانية السائدة فى الستينيات والمفـــاهيم التقليديـــة للإسلام الـــتى لا تعطى للقتال السياسى الأولوية المطلقة. ومع ذلك فهم يمثلـــون ثلاثة ميول مختلفة: نادى قطب بقطيعة كاملة مع الوضع القائم، فعـــرف كيـــف يجذب إليه قطاعاً من الشباب المتعلم المُحتاج، ولكن أفكاره لم تتواءم مع معظـــم

رجال الدين والطبقات الوسطى. المودودى الذى يرى أن إقامة الدولة الإسلامية يتعين أن تتم بالتدريج، جذب إليه قطاعاً من الطبقات الوسطى دون أن ينجح فى إقناع جماهير الشعب الباكستانى. أما الخومينى فسينجح فى تجنيد الفقراء والطبقات الوسطى وكذلك المثقفين الراديكاليين ورجال الدين أيضاً. هذا هو ما سيفسر جزئياً انتصار الثورة الإسلامية فى إيران وحدها.

سنتناول أولاً فى الصفحات التالية كيف اتخذ كل مفكر من مفكرى نزعة الإسلام السياسى المعاصرة الثلاثة لنفسه موقفاً بالنسبة لمحيطه السياسى والدينى فى سنوات 1960، خلال مرحلة التكوين الفكرى لحركة لن تظهر بصورة ملموسة داخل المجتمع سوى فى العقد الزمنى التالى. وسوف نرى الطريقة التى انتقدوا بها الأيديولوجيات القومية السائدة حينذاك. ثم نستعرض السياق الإسلامى العام فى ذلك الوقت الذى يتعين عليهم أن يحددوا موقعهم منه: أى الدين الشعبي في الطرق والجماعات، وإسلام العلماء. الواقع أن أيديولوجية التيار الإسلامى لم تخرج من عدم وإنما حفرت مسارها بطريقة متناقضة فى تراث، أخذت عنه بعض عناصره، مشددة على بعض منها أو مسقطة للبعض الآخر. ولاقت نجاحات متنوعة بحسب البلاد والمواقف.

خاض التيار الإسلامى معركته أولاً فى المجال الثقافى، بالمعنى الواسع للكلمة قبل أن ينزل إلى حلبة المجتمع والسياسة. وكانت تلك المعركة موجهة ضد القومية، وبهدف إحلال رؤية للعالم -أو وحدة للمعنى- محل أخرى، وتمت هذه الثورة الثقافية الإسلامية من خلال مجموعات محدودة من الناشطين والمثقفين لم يكن يلتفت إليهم أحد، إلا قليلاً فى نهاية الستينيات إلا أنها عرفت كيف تتوقع بطريقتها الخاصة، بعض الصدمات الهامة التى سوف تحدث فى المجتمع بعد عشر سنوات وأعدت نفسها لتقديم الردود على تلك الأحداث.

حتى بداية السبعينيات كانت الثقافة القومية هى السائدة فى معظم البلاد المسلمة. وكانت قد تبلورت على يد نخب محلية من أهل البلاد عرفت كيف تناضل بنجاح ضد الاستعمار الأوروبى وتمنعه من فرض سيطرته على البلاد (مثل أتاتورك فى تركيا في بداية العشرينيات) أو كيف تقود بلدها إلى الاستقلال (مثل معظم البلاد الأخرى بعد الحرب العالمية الثانية).

إن القوميين، عرباً كانوا أو أتراكاً أو إيرانيين أو باكستانيين أو ماليزيين أو إندونيسيين أو غيرهم، قد فتتوا العالم الإسلامي التاريخي (أو دار الإسلام) إلى وحدات من المعاني المتباينة، قائمة على استخدام ونشر كل لغة مكتوبة حديثة، لغة الصحافة والكتب والبث الإذاعي النمطي[1]. امتلكوا هذه اللغة ووضعوها في خدمة مُثُل عليا تم ترجمتها من اللغات الأوروبية وتكييفها حسب الحاجة، وقلبوا على المستعمر أو الإمبريالي أفكار الحرية والمساواة النابعة من ثقافة التنوير. مشروع التحرر هذا -الذي كان يتم «باللغة الوطنية» ويشكلها في صورتها تلك- سمح بتنحية رجال الدين أو العلماء جانباً، هؤلاء الذين كانوا يمارسون عادة هيمنتهم العلمية على اللغة المكتوبة العلمية وجعلوا منها ناقلة التعبير المقدس عن قيم المجتمع.

كان المثقفون الوطنيون من جانبهم متخرجين في مدارس من النموذج الأوروبي تم زرعها في العالم الإسلامي، إلا أنهم -وبالرغم من مؤهلاتهم- لم يتوصلوا إلى الحصول على الوظائف المتوسطة والعليا التي تسيطر عليها السلطة الاستعمارية والتي كانت لغتها الرسمية هي لغة البلد الاستعماري. كما كان كفاحهم من أجل الاستقلال السياسي يستهدف أيضاً جعل اللغة المكتوبة الحديثة المحلية لغة وطنية رسمية، حتى تتأكد باستخدامها الهوية الجديدة لمواطني الدول المستقلة حديثاً. قامت النخب الوطنية التي وصلت إلى السلطة - بعد أن «علمنت» اللغة المكتوبة- بالاستيلاء عليها للتعبير بها عن قيم الأمة والدولة والحداثة كما كانوا يتصورونها. مع مرور الزمن تحولت تلك اللغة المكتوبة الحديثة -بفعل الرقابة المتشددة للغاية في أغلب الأحيان التي كان يمارسها هؤلاء القادة المتسلطون على وسائل الإعلام والكتب- إلى أداة طيّعة بين أيديهم للدعاية ولإضفاء الشرعية السياسية لسيطرتهم على المجتمع.

في هذا التوقيت بالذات ظهر سيد قطب والمودودي، وبإنتاجهما المكتوب واستوليا بدورهما على تلك اللغة ليجعلا منها وسيلة لنشر قيمهما وهي التي تقوم لا على الوطن وإنما على إعادة تنشيط مرجعية دينية للإسلام - بصفته معياراً للهوية الثقافية والاجتماعية والسياسية يستبعد أي معيار آخر.

أول جبهة فُتحت في هذه المعركة الثقافية كانت معركة التاريخ والزمن. فقد أراد الوطنيون بعد إعلان قيام الدول الحديثة إقامة تاريخ يكونوا هم الفاعلين

فيه مؤكدين بذلك على قطيعة كاملة ومقصودة مع الماضي. لم تعد تركيا الإمبراطورية العثمانية ولم تعد الدول العربية مستعمرات أوروبية، كما أن باكستان انفصلت عن الهند: عصر جديد قد بدأ. أما بالنسبة لسيد قطب[2] ولمن ساروا على دربه فإن التاريخ الحديث للبلاد الإسلامية، منذ الاستقلال، ليس له أي قيمة مثالية. بل إنهم قاموا بالتحقير من شأنه والتنديد به بواسطة تعبير باللغة العربية أخذوه من القرآن: **الجاهلية** وهو يشير إلى حالة من «الجهل» كان يعيش فيها العرب قبل نزول وحي الإسلام على النبي محمد في بداية القرن السابع من الميلاد. يرى قطب أن مسلمي عصر القوميات يجهلون الإسلام جهل الوثنيين العرب في *الجاهلية* الأولى. فكما كان هؤلاء يعبدون أصناماً من حجر فإن معاصري قطب يعبدون في رأيه أوثاناً رمزية التي هي الوطن والحزب والاشتراكية.إلخ. وهكذا فإن قطب بإنكاره إدعاء الوطنيين بأنهم يؤسسون تاريخاً وبإلقائه لهم في ظلمات عصر ما قبل الوحي، كان يقوم بثورة ثقافية. وهو عندما كان يكتب في الستينيات أعماله الرئيسية والتي أصبحت منذ ذلك الوقت من أكثر الكتب مبيعاً في العالم المسلم كله (" **في ظلال القرآن**" ، وهو من تفسيره للقرآن و" **معالم على الطريق**" و" الذي يعد بمثابة كتاب "**ما العمل ؟**[*] " بالنسبة للحركة الإسلامية)، فإن قطب كان يتطلع إلى ظهور «جيل قرآني جديد» يمكنه تشييد جماعة مذهبية إسلامية، على أنقاض النزعة القومية، كما أسس الرسول وجيله جماعة المؤمنين على أنقاض الوثنية العربية التي هدموها.

كان قطب بوضعه الآمال في «جيل»، يضع كلامه في إطار الزمن: فهو يوجه حديثه إلى الشباب الذين ولدوا بعد الاستقلال، إلى هؤلاء الذين لم يعد بإمكانهم الاستفادة من العملية الهائلة لإعادة التوزيع الاجتماعي التي تمت غداة جلاء المستعمر وإعادة اقتسام تركته. كان عليه لإقناعهم أن يعبر عن نفسه بالأسلوب الذي تربوا عليه وأن يقلبه قلباً. إنه يفتتح أسلوباً جديداً للكتابة الإسلامية المبسطة والمجردة بعيداً عن بلاغة العلماء التقليديين الطنانة والمعقدة والمليئة بالإشارات إلى التراث والمحملة بالتفسيرات، وعلى حين كان هؤلاء يعبرون عن قيم الإسلام بأسلوب عتيق يعبر عن حقيقة نائية، وضع قطب حديثه

[*] كتاب للزعيم الشيوعي الروسي لينين يحدد القواعد الأساسية لبناء التنظيم الشيوعي والأسس التي تتم بمقتضاها التحالفات مع القوى السياسية الأخرى (المراجع).

فى متناول قرّائه بعد أن استولى على وسيلة الاتصال السياسى، تلك اللغة المكتوبة الحديثة، جاعلاً إياها أداة دعوته.

ولكى يحقر من شأن القومية كمثل أعلى، إستخدم مفهومين ابتدعهما المودودى وهما: «الحاكمية» و« العبودية»[3] وجعل منهما معيار التفرقة بين الإسلام واللا إسلام، بين الخير والشر، بين العدل والظلم. فى الإسلام الله وحده هو صاحب السيادة وهو الوحيد الذى يعبده البشر. الحاكم العادل الوحيد هو الذى يحكم بما أنزله الله. وفى المقابل عندما تكون السيادة فى يد وثن (الأمة أو الحزب أو الجيش أو الشعب) تعبد يكون محلاً «لعبادة» الجماهير (أى التى تبْرُع وسائل الدعاية للنظم المستبدة فى إخراجها) عندئذ يسود الشر والظلم والبهتان – أى اللا إسلام أو *الجاهلية*.

إن قوة هذا النمط من التفكير –وسبب جاذبيته الهائلة التى كانت له على شباب السبعينيات– تكمن فى القطيعة الكاملة التي يحدثها فى مجال الخيال: إنه يهدم اليوتوبيا القديمة التى أضحت نظاماً سلطوياً استبدادياً، كما كان الرسول يهدم أصنام الوثنية، وجعل مكانها يوتوبيا الإسلام. لا توجد أى حاجة فى هذه الحالة لتحديد تلك اليوتوبيا ولا إلى بيان برنامجها بوضوح بما أن الإسلام قائم بالفعل: يكفى فقط الرجوع إلى التجربة الأصلية للرسول وصحابته واستلهامها. نقطة الضعف فى هذا الاستدلال تكمن فى الحرية المتروكة لتأويل ما كانت عليه هذه التجربة وفى كيفية إعادة إنتاجها القرن العشرين. مات قطب قبل أن يتمكن من توضيح فكره بالتحديد حول هذه النقطة والذين ينتسبون إليه يشكلون خليطاً متنافراً، (من متعصبين مهووسيين يعتبرون المجتمع كله كافراً، إلى المناضلين الذين سيختصون السلطات وحدها بهذا الوصف) يتسببون فى حدوث لغط سيؤثر بالسلب مع مرور الوقت على التيار الإسلامى السياسى فى مجموعه.

ما جاء به قطب يعتبر محورياً لإلقاء الضوء على تكوين تيار الإسلام السياسى السنى فى العالم المسلم كله. بالرغم من أنه قد تكوّن بشكل خاص من خلال تجربته المصرية. لقد كان وريثاً لفكر الإخوان المسلمين وقام بتنقيحه مستلهماً ولو بشكل جزئى أعمال معاصره الباكستانى المودودى ليكوّن تركيبة خاصة تتسم بأنها أكثر فاعلية وأكثر راديكالية.

الإخوان المسلمون

الرحم الذى خرج منه الإسلام السياسي الحديث

... عندما كان قطب يكتب مؤلفاته فى النصف الأول من الستينيات التى جعلت منه وبعد وفاته أكثر منظرى الإسلام السياسى المعاصر تأثيراً، كـــان حبيـس السجون الناصرية لانتمائه لجماعة الإخوان المسلمين[4]. تلك المنظمة التى أسست عام 1928 فى الحقبة الاستعمارية والتى شتتتها دولـــة عبد الناصر الفتية، كانت قد وضعت على يد مؤسسها حسن البنا (1906–1949) ومن خلال تجربتها فـــى التنظيم الجماهيرى، نموذجاً للتفكير والعمل الإسلاميين فى القرن العشرين، وإذا كان قطب قد أخذ عن حسن البنا أفكاره الأولى، فقد كان هو أيضاً فـــى نهايـــة حياته فى موقف يسمح له بتقييم أسباب فشل الحركة وبأن يكيـــف موقفـــه مـــع الوضع الجديد الناجم عن اختفاء الاستعمار وبقيام دولة مستقلة مناهضة.

باسترجاع الأحداث نجد أن تجربة الإخوان تسمح بتحديد الموقع الذى كـان لفكر قطب ومريديه العديدين، إلا أن هناك تيــــارات فـــى الإســـلام السياســـى المعاصر أقل راديكالية أعلنت انتمائها إليه وتقرؤه قراءة مختلفة.

السياق الذى ظهرت فيه الجماعة فى نهاية العشرينيات كان سياق حـــيرة كبرى داخل العالم الإسلامى؛ فالواقع أن تلك المرحلة واكبت وصول الاســتعمار الأوروبى إلى قمته ولكنها رأت كذلك اختفاء الخلافة العثمانية فى استنبول، بعـد أن ألغاها أتاتورك عام 1924؛ فى هذا السياق إذن كان عالم الإسلام فى الوقــت ذاته قد تفتت على يد القوى المسيحية وانقلبت أحواله من الداخل: فقد حلت محل الخلافة، التى كانت ترمز إلى وحدة المؤمنين فى العالم جمهورية تركية وطنية وعلمانية. جاء تأسيس جماعة الإخوان المسلمين صورة من صور الـــرد علـــى حالة التشوش تلك. الواقع أن الجماعة إستولت لحسابها على البعـــد السياســـى للإسلام بأن حلت محل خليفة لم يعد له وجود وكان من المفروض أنه يجسد هذا البعد. فى مواجهة الأحزاب الوطنية المصرية التى كانت تنادى فى ذلك الوقــت بالاستقلال وبخروج المستعمر الإنجليزى وبدستور ديموقراطى كان رد الجماعة شعاراً لا يزال الإسلام السياسى يستخدمه: «القرآن دستورنا». كانوا يعنون بذلك طبقاً لأحد تعبيراتهم الأخرى «الإسلام نظام كامل متكـــامل» ولا داعـــى بتاتـــاً للبحث عن قيم أجنبية خارجية أى خاصة بالآخرين كأساس للنظام الاجتمـــاعى

مادام هذا النظام موجوداً في القرآن، الذي هو وحده -طبقاً لفكرهم- النظام الكلي. هذه العقيدة يتفق حولها الإسلام السياسي في جملته وبكافة عناصره: إن حل المشاكل السياسية التي يقابلها المسلمون تكمن في إقامة دولة إسلامية تطبق *الشريعة* (القانون المستمد من النصوص الإسلامية المقدسة) كما كان يتعين على الخليفة، تطبيقاً للتقاليد، أن يفعله.

أصبحت جماعة الإخوان المسلمين خلال بضع سنوات تياراً جماهيرياً مرتبطاً على وجه الخصوص بالبرجوازية الصغيرة في المدن ذات الأصول المتواضعة التي خرجت من أميتها مؤخراً وهي مدموغة برؤية دينية للعالم. عرف البنا ومريدوه، كيف يسيسون هذا التدين: عرفوا كيف يمررونه من مستوى المجتمع التقليدي، الذي كانت يعبر عن قيمه وقواعده، إلى مستوى عالم المدينة الاستعماري. إسلام الأخوان كان رافضاً لأن يتقيد بالتقوى والعبادة وإنما قدم حداثة «إسلامية» بديلة لحداثة أوروبا. لم يحدث قط أنه تم بالفعل تحديد معنى ذلك التعبير ولقد سمح هذا الغموض ذاته للجماعة أن تجمع تحت لواءها مجموعات اجتماعية ذات جذور وتطلعات متباينة. الواقع أننا إذا اعتبرنا أن الحداثة هي التفريق بين المجالات الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية الخ ... فإن مشروع الإخوان في الثلاثينيات من القرن وكذلك مشروع خلفائهم المعاصرين يتعارض مع الحداثة، بما أن مشروعهم يصهر في كتلة واحدة «كاملة وتامة» المجتمع والدولة والثقافة والدين الذي منه ينبع كل شيء. النظام الاجتماعي الذي يتطلعون إليه بلا تناقضات ويحتقرون الأحزاب السياسية لأنها تفتت وحدة المؤمنين – وتضعفهم أمام أعداء الإسلام. هكذا تمكن تيار الإخوان في الوقت ذاته، من أن يثبت قواعده داخل مجموعة اجتماعية كانت معزولة سياسياً ومهمشة وغير راضية (البرجوازية الصغيرة الدنيا في المدن وصغار الموظفين والمدرسين) ومن أن يُكوّن له علاقات ودية مع المحيطين بفاروق الأول ملك مصر الذي كان يرى في الجماعة وسيلة جيدة يوازن بها ثقل الوطنيين العلمانيين. كان الإخوان يتحدثون إلى الجميع بلغة وحدة المؤمنين كافة، مبرزين على الجانب الأخلاقي والديني لرسالتهم.

سنجد هذا التناقض لدى العديد من الحركات الإسلامية المعاصرة. ولقد تمت ملاحظته منذ وقت مبكر، وقد أثار تأويلات متناقضة وبالخصوص من

المفكرين العرب اليساريين، وكانوا عادة ما يعتبرون الإخوان حركـــة شـــعبوية تجند الجماهير لكي يذيبوا وعيهم الطبقي في شعور ديني غامض وبذلك يخدمون النظام القائم. وكانت التحليلات تشير أحياناً إلى الفاشية الأوروبية التي كـــانت سائدة في سنوات الثلاثينيات ذاتها. ولكن منذ الثمانينيات ظهرت قراءة «تقدمية» لأيديولوجية إخوان الأمس، يرى أصحابها في التيار الإسلامي المعاصر امتـداداً لها. ولأن الإخوان كانوا يسمحون لمجموعات اجتماعية، لا تملك ناصية ثقافـــة أهل الصفوة ذوى الثقافة الأوروبية، بأن تندمج مع المجتمع الحديث، فقد ساعدوا في دعم العملية الديموقراطية: بفضلهم قد تتاح للشعب فرصة الوصـــول إلـــى السلطة عن طريق ثقافته الإسلامية. ولازال هذا الجدال دائـــراً اليــوم[5]. إلا أن هذين المنظورين يختصران الإسلام السياسي في التعبير عن المصالح النهائيـــة لقطاع اجتماعي واحد: فهو في الحالة الأولى يمثل الرجعيين الذيـــن يحركـــون لحسابهم تياراً شعبوياً، ويتم تصوير الشعب بطريقة مثالية من خـــلال أصالتـــه الثقافية المفترضة، في الحالة الثانية.

إلا أن تاريخ الإخوان يوضح، ابتداء من مرحلة ما بين الحربين، الطابـــع الغامض جداً، من الناحية الاجتماعية، لتلك الحركة الإسلامية الأولى في القـــرن - والذي سنعود فنلقاه من جديد على نفس حالته تلك عندما ستعرف هذه الحركة أكبر ازدهار لها في الثمانينيات. فقد كانت الحركة قوية عندما عرفـــت كيـف تجمع باسم المرجعية الثقافية للإسلام وبالمناداة بمجتمـــع إســـلامي متصـــالح- مجموعات اجتماعية كانت ستظل لولا ذلك متنافرة: فقـــراء المـــدن وقرويـــون وطلبة ودائرون في فلك القصر الملكي إلخ. إلا أنها تدهـــورت عندمـــا دخلـــت مكوناتها المختلفة في صراع، فلم تعد الهوية الثقافية والدينية كافية للحفاظ علـــى وحدتها. تعرضت هذه الوحدة للخطر منذ أن اغتيل مؤسسها حسن البنـــا عـــام 1949 في جو عام من العنف السياسي الذي اتسمت به السنوات الأخـــيرة مـــن الملكية في مصر. وقد شارك الإخوان بنصيب في ذلك العنـــف مثلـــهم مثـــل الأحزاب الأخرى. فمارس الجهاز السري، الجناح العسكري للجماعة، الإرهاب. ويرى من يميلون لقراءة أيديولوجية الإخوان على أنها «فاشستية» في ذلك مـــا يؤكد أراءهم، على حين يقلل من اعتبروهم تقدميين من أهمية مرورهـــم إلـــى العنف مرجعين ذلك إلى أحد الاتجاهات الهامشية داخل الحركة.

عندما أسقط الضباط الأحرار، ناصر وزملاؤه النظام القديم واستولوا على الدولة فى يوليو 1952، وجد الإخوان أنفسهم فى تناقض بين قاعدتهم الاجتماعية وأيديولوجيتهم. ففى مرحلة أولى أخذوا يصفقون لاستيلاء أبناء الشعب على السلطة فهم يشبهون تماماً أغلبية أعضاء الجماعة، وكما صفقوا لحل الأحزاب السياسية التى تفرق بين جماعة المؤمنين ويرون فى مصر عبد الناصر فرصة لإقامة مجتمع بدون فوارق بضمانة قيام النظام الإسلامى الذى كانوا يأملون فيه. لكن سرعان ما دخل المشروع الوطنى للرئيس فى منافسة مع الفكر الإسلامى للإخوان. كان الاثنان يتنافسان على قاعدة واحدة لهما (التى تتمثل فى البرجوازية الصغيرة فى المدن)، ويسعيان إلى الحصول على إجماع المجتمع. الصراع بين الرؤيتين المتوازيتين انتهى بإراقة الدماء بمناسبة محاولة اغتيال عبد الناصر التى نسبت للإخوان فى خريف 1954. تم حل الجماعة واعتقل أعضاؤها أو تم نفيهم كما أعدم كثير من القادة. والتقدير الذى ساد فى ذلك الوقت هو أن إسلام الإخوان المسلمين أصيب بهزيمة تاريخية نهائية وأنه لم يكن سوى أحد بقايا العهد الاستعمارى البائد. لم يعد له مكان فى مجتمع يدخل إلى الحداثة بخطى ثابتة وسريعة تحت راية الوطنية المتسلطة والتى ستتطور نحو الاشتراكية والتحالف مع السوفييت.

والواقع أن الحركة، بعد أن قُطعت رأسها، مرت بمرحلة عبور للصحراء دامت عقدين من الزمن فى مصر، إلا أنها أعطت لها فرصة الانتشار الواسع فى الخارج وزيادة وسائلها وخاصة بدراسة فشلها فى مواجهة الناصرية. هذه المراجعة والرؤى المتناقضة التى استخلصت منها ستحدد الخطوط العامة لمعظم النزاعات التى لا تزال موجودة على الساحة اليوم داخل الاتجاه، من الأكثر راديكالية إلى الأكثر اعتدالاً والتى ستحدد موقعها بعد ذلك طبقاً لموقفها من سيد قطب. ولكن من منظور إجتماعى يعود فشل الإخوان فى المقاومة لدى المواجهة مع عبد الناصر – بصرف النظر عن مخاطرات المؤامرات السياسية– إلى واقع أن الناصرية الوليدة توصلت إلى أن تجذب إليها هذه البورجوازية الصغيرة التى تعيش فى المدن، وهؤلاء الطلبة وأولئك الفلاحين الذين كانوا يشكلون الكثرة فى صفوف الناشطين والمؤيدين للجماعة، وإلى أن تفتح أمامهم آفاق الارتقاء والاندماج الاجتماعيين اللذين أصبحا متاحين منذ الاستيلاء على السلطة. إن

قـوة جاذبية أى أيديولوجيا -ومحدوديتها أيضاً- تعود إلى صلتـها بالممارسـة الاجتماعية: إن نجاحات وإخفاقات الإسلام السياسى فى القرن العشـرين مـن الإخوان المسلمين حتى الفترة المعاصرة تعتبر مثالاً على ذلـك، بعيـداً عـن التأويلات الغائية التى تجعل من هذه الحركة -خيراً أو شراً، المحصلة النهائيـة الضرورية لتاريخ العالم الإسلامي.

سيد قطب

النزاعات بين الورثة

جاء نجاح الإخوان المسلمين نتيجة لقدرتهم على جمع الشرائح الاجتماعيـة المتنوعة حول برنامجهم، وعلى القيام بنشاط للدعوة مصحوباً بنشـاط خـيرى مكثف من مستوصفات وورش ومدارس تقام حول المساجد التى تسيطر عليـها الجماعة. كانوا فى مرحلة توسعهم الكبرى يرون أنفسهم التعبير الأصيل عـن الشعب المصرى، يصحبونه فى تطوره المرتقب نحو المجتمع الإسلامى الأمثل. كانوا يصبون تنديدهم على السيطرة الاسـتعمارية، أمـا الملكيـة المصريـة، صنيعتها فكانوا يتحاشون مهاجمتها: بل إنهم قاموا بنسج شبكة العلاقات الوثيقـة مع المحيطين بالملك فاروق وقد تم تقديم البنا إليه.

غير القمع الناصرى المعطيات تماماً: التيار الإسلامى النابع من الجماعـة المنحلة وجد نفسه مضطهداً من دولة تناصبه عداء مستميتاً وجماهير ابتعـدت عنه. وهو اغتراب مادى (حيث إن كوادر المنظمة كانوا إمـا منفيين أو فـى السجون) وروحى: فحتى مع أخذنا فى الاعتبار الدعاية والإكراه فـإن الشـعب المصرى كان قد ساند عبد الناصر، الذى غدا جلاد الإخوان المسلميـن. وفـى هذا السياق بلور قطب صورة **الجاهلية**، أو البربرية السابقة على الإسلام. وهـو يسم بها العالم فى عصره بما فى ذلك البلاد التى تدعى أنـها مسـلمة. وهـى تستوجب القضاء عليها كما قضى الرسول على **الجاهلية** الأولى وإقامة الدولـة الإسلامية على أنقاضها. ومقارنة بالممارسة السابقة للإخـوان عندمـا كـانوا منتشرين داخل المجتمع ودون عداء أساسي تجاه الملك تمثل فكـرة الجاهليـة قطيعة، إذ أنها تعنى عدم حسبان أعضاء الكيان الاجتماعـى مسـلمين، وذلـك

معناه في العقيدة الإسلامية اتهام خطير للغاية وهو **التكفير**. بهذا المصطلح النابع من كلمة **كفر** يُحكم على مسلمٍ أو على شخصٍ يدعي أنه مسلم أنه خرج عن الدين ويُلفظ من صفوف جماعة المؤمنين أي من الأمة. بالنسبة للذين يفهمون القانون الإسلامي فهماً حرفياً وفي صيغته الأكثر تشدداً فإن مثل هذا الكافر لا يعود يتمتع بأي حماية قانونية، أي طبقاً للتعبير الشائع أصبح «دمه حلالاً» ويستحق أن ينفذ فيه حكم الإعدام.

يمثل «التكفير» نوعاً من الحكم النهائي. الفقهاء أو العلماء الذين لهم وحدهم حق إصداره بعد إتخاذ كافة الاحتياطات القانونية المناسبة ترددوا دائماً وبصورة ملحوظة في استخدام هذا الحق، ذلك لأن استخدامه في غير محله ودون قيود يؤدي إلى نشر الفتنة والنزاعات في صفوف المؤمنين. إذ من الممكن أن يكفروا بعضهم البعض دون أي تحفظ مما يؤدي بالأمة إلى الفناء. إلا أن قطب ترك الباب مفتوحاً أمام كافة التأويلات لما يغذيه بمصطلح **الجاهلية** وما يترتب عليه، أي *التكفير*، مع ما يحدث من آثار غير متوقعة، فقد مات قبل أن يحدد ويوضح فكرته.

توجد ثلاث نماذج لدراسة أفكاره قام بها الذين يعلنون انتسابهم إليه وهم الذين كانوا يتجادلون حول فكره داخل معسكرات الاعتقال وفيما حولهم. اعتبر أكثرهم تطرفاً أن الكفر قد انتشر في كل مكان فيما عدا نواتهم الصغيرة المشكّلة من المؤمنين الحقيقيين. وأصدروا حكماً عاماً بالتكفير شمل حتى هؤلاء المعتقلين معهم. على حين إقتصر آخرون على تكفير الحكام فقط - فهم كفار لأنهم لا يحكمون بما تتضمنه النصوص المقدسة- دون باقي المؤمنين. يوجد في النهاية جمع آخر وخاصة من بين الإخوان المسلمين المفرج عنهم أو الذين كانوا يعيشون خارج مصر والذين كانوا يعترفون بحسن الهضيبي مرشداً عاماً للجماعة خلفاً لحسن البنا، اقترحوا تفسيراً رمزياً لأكثر الأجزاء إثارة للجدل في أعمال قطب. القطيعة مع المجتمع -أي مع **الجاهلية**- يجب أن يؤخذ بالمعنى الروحي لا المادي للكلمة. فبالفعل كان الإخوان يرون أنفسهم دعاة لا قضاة: يجب نشر الدعوة في المجتمع لجعله أفضل إسلاماً لا الحكم عليه بالكفر.

في نهاية الستينيات لم تكن هذه التيارات الثلاث تعبر عن نفسها سوى داخل إتجاه سري في أغلبه: وكانت المواجهة بين شباب يناصبون الدولة العداء، بل يريدون معاقبة المجتمع لقبوله السلبي لهذه الدولة «الكافرة»، وبين ما بقى من مؤسسة الإخوان. أعضاء هذه المؤسسة وقد تطورت أركانهم في العربية السعودية أو في الأردن[6]، ولكنهم في وجل من مثل هذا التشدد، فضلوا الحلول الوسط السياسية كلما أمكن ذلك، على أي مواجهة مع الدولة، ذلك لأن عملية القمع التي جرت في مصر عام 1954 تركت لديهم ذكرى الصدمة العميقة. انتظرت تلك المؤسسة أن تحين الساعة -أي حتى وقوع الهزيمة الكارثة للقوات العربية أمام إسرائيل في حرب الأيام الستة في يونيو 1967، وهي التي عصفت بالدول النابعة من القومية العربية وهزت من مكانة عبد الناصر الذي قدم استقالته ثم سحبها في جو مأساوي. هنا بدأ الإجماع المنعقد حول القيم الوطنية السائدة حتى الاستقلال والتي تقوم على أساسه شرعية السلطة، بدأ يتفتت؛ ومن خلال هذا الصدع الثقافي اندفع مرة أخرى الفكر الإسلامي الراديكالي، مع أيديولوجيات معارضة أخرى، وتشكل من جديد على أساس عملية التنقيح التي بدأها قطب. إلا أن هذا الفكر لم يعد من الممكن تفسيره في بداية السبعينيات داخل السياق العربي وحده؛ فقد تخصب بمشاركة جاءت من شبه الجزيرة الهندية، من المودودي.

المودودي، سياسي إسلامي.

لما كانت الجزيرة العربية هي المكان الذي نزل فيه الوحي الإسلامي ولما كانت العربية هي لغة القرآن فكثيراً ما ينزع المرء إلى تحديد العالم الإسلامي بحدود العالم العربي - وحتى وإن اعترف بوجود إسلام «محيط» تربطه به علاقات التبعية. ومع ذلك فإن العرب لا يمثلون قط في نهاية القرن العشرين سوى أقل من خمس المليار مسلم الذين يعيشون في العالم ويتمركزون ديموجرافياً في شبه القارة الهندية وفي جنوب شرق آسيا. النظرة الاختزالية ذاتها تظهر في أحيان كثيرة، عندما يدور النقاش حول الإسلام السياسي المعاصر: إلا أن هذا الأخير لا يتحدد فقط بالعالم العربي ولا بالشرق الأوسط،

إذ إن له جذوراً عميقة تتوغل داخل الهند وباكستان. من خلال المودودى وفروع أخرى أقل شهرة، مثل المدرسة الديوباندية التى تعلّم فيها الطالبان، كان للنصوص المكتوبة باللغات الأردية والمترجمة بتوسع إلى العربية والإنجليزية تأثيراً جوهرياً على التطور العام للإسلام السياسى، عبر القرن (العشرين).

على العكس مما حدث فى مصر حيث جرى القمع الناصرى للإخوان فى عام 1954 والذى نتج عنه مرحلة انقطاع التواصل فيما بين الفترة الاستعمارية والفترة المعاصرة، فإن الإسلام السياسى فى شبه الجزيرة الهندية تطور بشكل دائم ومستمر من الثلاثينيات حتى اليوم. وفى فترة عقود الاضطهاد فى القاهرة كانت كتابات المودودى (1903–1979) [7] هى التى حملت المشعل لكى تعمق النظريات والمفاهيم التى ستعمل على تكييف الأيديولوجيات الإسلامية مع الظروف السياسية الجديدة التى أوجدها ظهور الدول المستقلة «غير الدينية». فقد وضع مبكراً جداً الأسس الثقافية للدولة الإسلامية، وقد حددها من خلال معارضة «النزعة القومية الإسلامية» التى ولدت منها باكستان ابتداء من 1947.

ويضع المودودى نشاطه منذ البداية –أكثر مما يفعل الإسلاميون العرب– فى إطار الثقافة بالمعنى الشامل للكلمة. ولقد أثرى مجال اللغة المكتوبة لمسلمى شمال الهند –الأردية– بكتاباته الغزيرة بوصفه صحفيا ثم مؤلفا. هذه اللغة المنبثقة عن اللغة السانسكريتية ضمت إليها كلمات عديدة عربية وتركية وفارسية وهى تكتب بالحروف العربية. هى خليط من لهجات الغزاة المسلمين لشبه الجزيرة الهندية[8] واعتمدت لغة باكستان القومية لدى قيامها فى 1947 وتمثل الهوية السياسية للقومية الباكستانية فى مواجهة الهند –التى اعتمدت اللغة الهندية– إلا أن تلك القومية كانت لها علاقات غامضة مع الإسلام: فقد أراد الزعماء الوطنيون أن يجعلوا من باكستان «دولة المسلمين» فى شبه الجزيرة الهندية، لا «دولة إسلامية» (مثلها مثل إسرائيل التى أنشأت فى العام التالى 1948، وكانت تراها الصهيونية العلمانية «دولة لليهود» لا «دولة يهودية»). كانوا يريدون تجميع مسلمى شبه القارة داخل أرض محددة الأبعاد، على أسس «سوسيولوجى» (دون الأخذ فى الحسبان درجة التزامهم الدينى)، لكى يجعلوا منهم مواطنى أمة حديثة، تستلهم مؤسساتها بشكل واسع من النموذج البريطانى. تطلب إنشاء تلك الأمة التى تم ابتداعها، تبادلات سكانية هامة واكبها وقوع

بعض المذابح. تشكل البلد من قطرين متميزين يفصلهما نحو ألفي كيلو متر: باكستان الحالي (وكانت تسمى «الغربية») وما أصبح بعد ذلك بنجلادش («باكستان الشرقية») الذى انفصل عام 1971 وهو ما يشهد على هشاشة وضع البناء الأصلى للدولة الذى قام على أساس الانتماء الدينى الذى يريد أن يحل محل الرباط الوطنى. وفى هذا الإطار جاء الاهتمام باللغة الأردية – لغة مسلمى منطقة دلهى وهى لغة لا يتعامل بها سكان الأراضى التى تشكل الدولة الجديدة– بحيث تصبح مكتوبة وقومية بوصفها العنصر الأساسى للنزعة القومية لدى النخب التى فى السلطة.

نشر المودودى فى نهاية العشرينيات، كتابه الأول **الجهاد فى الإسلام** باللغة الأردية فى الوقت الذى كان البنا يُنشئ فيه جماعة الإخوان المسلمين فى مصر. وكان منذ البداية مناهضاً لمشروع إقامة «دولة للمسلمين» محدودة، تعطى السلطة إلى نُخب وطنية. وناضل من أجل أن تكون الدولة إسلامية على مستوى الهند كلها. فبالنسبة له الوطنية **كفر**، خاصة إذا كان تصورها للدولة مستلهماً من أوروبا. وكان، من ناحية أخرى متوجساً من العلماء، إذ يأخذ عليهم أنهم تكيفوا مع حكومة غير مسلمة منذ أن استولى الاحتلال البريطانى على السلطة عام 1857. يطالب المودودى بالأسلمة «من القمة» على يد دولة تمارس سيادتها باسم الله وتطبق *الشريعة* معلناً أن السياسة «جزء لا ينفصل ولا يتجزأ من العقيدة الإسلامية وأن «الدولة الإسلامية» التى يعمل النشاط السياسى للمسلمين على إقامتها هى الدواء الناجع لكافة مشاكلهم[9]». «أركان الإسلام التقليدية الخمس» بالنسبة له (شهادة أن لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله والصلاة وصوم رمضان والزكاة، والحج) ليست إلا تأهيلاً وإعداداً **للجهاد** – قتالاً ضد خلق الله الذين تعدوا على سيادته[10]. بقلمه تحول الدين إلى أيديولوجيا للنضال السياسى. وليقوم بذلك **الجهاد** قام بتنظيم «طليعة الثورة الإسلامية» فى حزب أسسه عام 1941، حزب **الجماعة الإسلامية** ويشبه من أوجه كثيرة النموذج اللينينى، غير أن مرجعياته الصريحة تذهب إلى «طليعة» المسلمين الأوائل: الذين أحاطوا بالرسول –عند الهجرة– فى عام 622 بعد أن قطعوا صلاتهم بأهل مكة عابدى الأوثان وراحوا ينشئون الدولة الإسلامية فى المدينة. ويقوم حزبه بنفس المهمة. كان المودودى أول من جعل هذه القطيعة الأصلية التى قام عليها

الإسلام نظرية سياسية وحولها إلى استراتيجية للعمل. وقد استلهم في هذا الأحزاب «الطليعية» الأوروبية في الثلاثينيات. وسار قطب وتابعيه على نفس هذا الخط في العمل. وعلى عكس هؤلاء الذين أنشأوا منظماتهم في الخفاء وترجموا «قطيعتهم» مع المجتمع الكافر في مواجهات أغلبها عنيف، ظل حزب المودودى يمارس وجوده بطريقة قانونية عبر تاريخه كله تقريباً (ومازال مستمراً حتى اليوم) رغم أن مؤسسه والكثير من قادته دخلوا السجون عدة مرات. **فالجهاد** من أجل إنشاء الدولة الإسلامية تمت ترجمته إلى الواقع عن طريق الاشتراك في النظام السياسي الباكستاني.

بخلاف الإخوان المسلمين المصريين من الثلاثينيات إلى الخمسينيات، وبخلاف أيضاً الأحزاب الإسلامية الأخرى في نهاية القرن، مثل حزب الرفاة التركي أو الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية فإن *الجماعة الإسلامية* لم تتوصل على الرغم من ذلك إلى الظفر بشعبية كبيرة بين الجماهير وظلت نتائجها متواضعة. قاعدتها الاجتماعية ظلت محصورة في الطبقة الوسطى الأدنى المتعلمة، ولم تخترق الطبقات الأكثر فقراً – التي لا ينتشر فيها استخدام اللغة الأردية كثيراً في الوقت الذي استخدمها المودودى وتلاميذه لغة للدعوة؛ والأهم هو أن البرنامج الاجتماعي للحزب ظل ملتبساً. إنه يعلن عداءه المبدئي للرأسمالية وللاشتراكية إلا أن هذه الأخيرة هي التي تتوجه إليها لعناته. في مرحلة تكوين وتشكيل التيار الإسلامي المعاصر تتسم مشاركة المودودى بالريادة في مسألة القطيعة الثقافية التي كان هو أول من نظر لها – ضد «القوميين المسلمين، وعالم العلماء في الوقت ذاته، كم تتسم باستمرارية حزبه وذلك في فترة كان فيها كثير من الإسلاميين العرب غير منظمين بسبب القمع الذي تعرضوا له، وكذلك بالتأثير الفكري الذي مارسه عليهم في الوقت الذي كانوا يعيدون فيه تشكيل أيديولوجيتهم ليوقفوا مد التيار القومي المنتصر في ذلك الوقت.

في أواخر الستينيات كان التأثير المشترك لقطب والمودودى هو الذي يمهد لظهور حركة الإسلام السياسي داخل العالم الإسلامي السني في نهاية العقد التالي. أحدهم قادم من الشرق الأوسط حيث تأصل الإسلام منذ أربعة عشر قرناً وحيث عجز الاستعمار الأوروبي عن تهديد جذوره تلك. الآخر قادم من شبه

القارة الهندية، حيث ظل السكان فى معظمهم متمسكين بديانتهم الهندوكية على الرغم من سيطرة سياسية إسلامية دامت نحو عشرة قرون. عندما وضعت الإمبراطورية الاستعمارية البريطانية حداً لهذه السيادة فى 1857 شعر المسلمون بخطر تولدت عنه، لدى البعض، أيديولوجيا إنحصارية. ويرى المودودى أن الدولة الإسلامية الحماية الوحيدة الممكنة للمسلمين المهددين. ولكن هذا الأمر بالقطيعة الثقافية لا يحث على القيام بالثورة الاجتماعية. إنه ينادى بمشاركة حزب *الجماعة الإسلامية* فى المؤسسات الباكستانية. إن الفصل بين الطليعة الإسلامية والمجتمع لا يترجم إلى الانشقاق وتكوين الجماعات المسلحة والانتفاضة وإعلان حرب العصابات. على العكس من ذلك فإن سيد قطب، بعد أن أخذ عن المودودى فكرة الدولة الإسلامية، أعد برنامجاً للعمل أكثر راديكالية بكثير. يتعين على الطليعة أن تدمر الدولة الكافرة وأن تقطع العلاقات معها على الفور ولا تتورط مع نظام سياسى لا يُنتظَر منه شيئاً. يؤسس قطب تصوراً ثورياً للاستيلاء على السلطة غير موجود عند المودودى، وهو التصور الذى سيعتمده الكثير من الشباب الذى راح يتشدد فى مواقفه. إلا أن لا هذا ولا ذاك أعطى مضموناً اجتماعياً صريحاً لخطابه: وإن كان من المؤكد أن قطب يصف الإسلام، كما يتصوره، على أنه العدالة الاجتماعية النهائية، إلا أنه لا يجعل من نفسه صراحة متحدثاً باسم «المحرومين» – وذلك على عكس ثوار الشيعة. الحد الرئيسى عنده فى المجتمع هو الموجود بين الإسلام *والجاهلية*، إلا أنه لا يوجد فى خطابه شىء يسمح بالاستدلال فيه عن تناقض بين «المظلومين» و«الظالمين» – وبين «المحرومين» و«المتغطرسين» كما ستفعل ذلك الثورة الإيرانية.

الخومينى، مولد رجل دين ثورى.

فى عام 1971، نظم شاه إيران محمد رضا بهلوى احتفالات فخمة للغاية فى موقع بيرسيبوليس، دعا إليها أكثر نجوم المجتمع الدولى شهرة وأرستقراطية فى العالم. كان الشاه فى ذلك الوقت فى قمة قوته. ويحتفل بالعيد الخمسمائة بعد الألفين للملكية الإيرانية التى يزعم أنه من ذريتها علماً بأنه كان ابن أحد الضباط الانقلابيين، استولى على السلطة فى عام 1921 وتوّج عام 1925. أراد الشاه وعمل جاهداً، عندما استغل ألفيات التاريخ .وعندما أعاد الحديث عن باعثا

أمجاد قورش الأول- أن يخترع لبلاده هوية إيرانية أزلية تقوم، في آن وبضربة واحدة، بإضفاء الشرعية على ملكه كما تجعل تحول بلاده إلى الإسلام مجرد حادث تاريخي. لا شك أن ضيوف بيرسيبوليس كانوا سيضحكون كثيراً لو قيل لهم أن شيخاً معمماً سيستولى على الحكم بعد الحفل بثمانى سنوات نتيجة لثورة إسلامية ستجتاح البلد وستلهب خيال العالم أجمع. ومع ذلك في الوقت نفسه كان آية الله الخومينى يجمع في كتاب واحد، فى منفاه فى النجف المدينة الشيعية المقدسة فى العراق، مجموعة من المحاضرات بعنوان: **فى الحكومة الإسلامية** تحتوى على جوهر الإجراءات التى اتخذتها، بعد ذلك، الجمهورية الإسلامية، اعتباراً من 1979 [11].

هذا الكتاب، الذى مر دون لفت للأنظار إليه لدى ظهوره، أحدث ثورة فكرية لا يوجد مثيل لها عند المسلمين السنيين فى ذلك الوقت: فها هو أحد كبار رجال الدين الشيعة يعتمد أفكاراً بلورها مفكرون إسلاميون عصريو التكوين ويصمها بضمانته كعالم من كبار علماء الشرع. فى المقابل تعرضت أفكار من المودودى وقطب -ولم يكونا مؤهلين تأهيلاً دينياً حقيقياً- لحرب من العلماء، اللذين طالما تعرضوا لانتقادات من المودودى وقطب لهم، وسيظل الإسلام السياسى السنى الناشط عند تحوله إلى حركة اجتماعية، ابتداء من منتصف السبعينيات، معوقاً بسبب علاقاته الصراعية مع هؤلاء العلماء. وكان ذلك يعرقل نموهم. على العكس من ذلك فى إيران ومنذ بداية ذلك العقد كان هناك فى شخص الخومينى رجل دين يطالب باستراتيجية تقوم على القطيعة الكاملة مع النظام القائم؛ فى استطاعته أن يعبئ شبكات واسعة من مؤيديه ومن مريديه أكثر بكثير مما يستطيعه المثقفون ذوى التكوين العصرى، وسيكون ذلك من أهم أسباب نجاح الثورة الإسلامية فى إيران نجاحاً لا مثيل له فى العالم العربى السنى.

خلال حقبة الستينيات وحين كان سيد قطب مسجوناً، ثم أُعدم فى مصر، كان الإسلام السياسى الإيرانى يتشكل حول قطبين: شباب ناشط أعاد تأويل العقيدة الشيعية من منظور ثورى مستلهما الماركسية والفكر المناصر للعالم الثالث؛ وقطاع من رجال الدين، الخومينى هو رمزهم، يواجه الشاه متخذاً مواقف مناهضة للحداثة. وتكمن عبقرية الخومينى فى تبنيه تطلعات المناضلين

من الشباب، وقد سمح له هذا بتوسيع رقعة من يستمعون إليه، لتشمل الطبقات الوسطى في المدن المتعلمين ذوى الميول الحداثية؛ التي كانت ستظل -لولا ذلك- مترددة في تأييدها لشخصيةٍ تراها تقليدية للغاية، إن لم تكن رجعية.

أهم الشخصيات المثقفة المؤثرة داخل أوساط هذا الشباب الإسلامي الناشط هو: على شريعتي (1933-1977) كان من عائلة متدينة، سافر يدرس في باريس دراسات عليا، حيث زامل مناضلي الاستقلال الجزائري. أدخل المثل العليا التي اكتشفها لدى مفكري اليسار والثوريين المؤيدين للعالم الثالث من سارتر وجيفارا وفرانز فانون على المرجعيات الشيعية، وهو من أجل ذلك يعيد قراءة العقيدة الدينية ويجادل في تفسيرها رجال دين مؤهلين رجعيين. أحد المحاور المذهبية الشيعية[12] هو الاحتفال باستشهاد الإمام الحسين بن علي رابع الخلفاء في الإسلام، وحفيد الرسول. هُزم وقُتل في كربلاء (جنوبي العراق الحالي) عام 680 على يد جيش الخليفة السني في دمشق، الذي كان الشيعة (ممن يتشيعون لأسرة علي) يعتبرونه مغتصباً للخلافة الإسلامية. حسب التراث، يعتبر هذا الاحتفال مناسبة للتعبير عما يسمى: «الحِداد» الشيعي: تتمثل الطقوس في ذلك اليوم بأن يضرب المؤمنون أنفسهم بالسياط ويبكون بحرقة لدى تذكر استشهاد الحسين وأسرته لائمين أنفسهم لأنهم لم يهرعوا لنجدته. جعل رجال الدين من هذه الطقوس، عبر التاريخ كله، رمزاً للانسحاب من العالم وعلى وجه الخصوص من السلطة والسياسة، معتبرينها سيئة ومدنسة، خاصة وأن معظم الشيعة يؤمنون أن محمد المهدى الإمام الثاني عشر، من سلالة عليّ، اختفى عام 874 لكي يعود فقط قبل يوم القيامة؛ ففي فترة «اختفائه» سيسود الشر والظلمات في العالم الذي لن يعرف النور والعدل إلا بعد عودة «المهدى». ترتب على هذا التفسير على المستوى السياسي موقفا «مستكينا»: المؤمنون يعتبرون السلطة سيئة، ولكنهم يخصونها بولاء ظاهري، *التقية*، دون أن يتمردوا عليها. ولاؤهم وقلوبهم يخصونها لرجال الدين، وهم منظمون بطريقة هيراركية خلف كبار المفسرين، تكفل لهم *الزكاة*، (الصدقة الرسمية التي يدفعها المؤمنون لهم مباشرة)، الاستقلال.

استهدفت هجمات شريعتي هذا التوازن السياسي الديني المطبوع بالإيمان بعودة المهدى، هذا التوازن الذي تتردد عبره أيام الحداد والاحتفالات باستشهاد

الأئمة، لأنه كان يقبل بحكم ظالم على الأرض انتظاراً للثواب في الآخرة ولعودة المهدي. ولكن، فيما كان أصدقاؤه الماركسيون يرفضون النظـــام الدينـــي فـــي مجمله واصفين إياه بأفيون الشعب، اختـــص هـــو بهجماتـــه «رجـــال الديـــن الرجعيين» مواجهاً إياهم بتأويل خاص به يعتبره التـــأويل الصحيـــح للمذهـــب الشيعي لا يترجم بجلد الذات والتقية وانتظار المهدي وإنما باستمرارية نضـــال عليّ والحسين ضد السلطة الغاشمة. لا مجال إذن للنواح على مصيرهما، بـــل يتعين - إقتداءا بهما- حمل السلاح ضد الحاكم الظالم الحالي -الشاه- كما فعـــلا في عصرهما ضد العواهل السنيين المغتصبين. يذكرنا ذلك بفكر قطـــب حيـــن حث مريديه على عودة السير على خطى الرسول في حملاته، وعلى الإطاحـــة بالدولة الكافرة كما قهر محمدٌ مكة الوثنية .. الادعاء في الحالتين هو وجـــوب العودة إلى «الرسالة الأصلية» للدين بعد تنقيتها من كافة التطورات التاريخيـــة التي طرأت عليها باعتبارها سيئات جديرة بالازدراء، وفي الحالتين أيضاً يتـــم اعتماد القطيعة الكاملة مع النظام القائم كحل مفضل.

على العكس من قطب، الذي يعبر عن نفسه بلغة مفرداتـــها نابعـــة فـــي الأساس من العقيدة الإسلامية، يظهر في كتابات شريعتي وأقواله تأثير ماركسي وخاصة فيما يتعلق بصراع الطبقات؛ فبدلا من أن يستهل حديثه بقول (باســم الله الرحمن الرحيم) كما يفعل كل مسلم متدين فهو لا يتردد فـــي أن يحـــل محـــل البسملة قوله «باسم الله، إله المستضعفين»[13] وهو ما يُعد تحريفاً في الأوســـاط التقليدية. والواقع أنه عندما ترجم إلى الفارسية كتاب فرانز فانون **المعذبون في الأرض** استبدل المقابلة بين كلمتي «ظالم» و«مظلوميـــن» بـــالتعبير القرآنـــي «مستكبرين» و«مستضعفين» واضعاً بذلك نظرية صراع الطبقات داخل قاموس إسلامي ومنحها مكانة محورية غير موجودة في العقيدة الدينية كما تفهم عامة.

هذا التصرف من شريعتي كان عن اقتناع - فهو مؤمن صادق وبعمـــق- ولكنه كان عن انتهازية أيضاً: فهو يرى أن فشل الحركات التقدمية، التي كـــانت ملحدة في أغلبها، في تعبئة الجماهير والاستيلاء علـــى الســـلطة فـــي العـــالم الإسلامي في الستينيات والسبعينيات يعود إلى تنائيهم الثقافي عن الجماهير التي يريدون الوصول إليها وهي التي تدرك الكون عبر مقـــولات فكريـــة مشـــبعة بالدين. ومع ذلك فتعبيرات شريعتي الإسلامية أنتجت خليطاً عجيباً، لـــم ينجـــح

بشكله هذا، فى إقناع الجماهير التى كان يسعى إلى تعبئتها. كل ما أمكنه تحقيقه هو أن طال تأثيره المباشر أو غير المباشر الحركات الإسلامية-الماركسية الإيرانية وعلى وجه الخصوص حركة مجاهدى خلق[14]، التى دخلت فى صراع مسلح مع الشاه، ولكن كانت تجند أعضاؤها من بين صفوف الطلبة وعلى الرغم من عملياتها المثيرة للانتباه لم تتمكن من أن تحقق لنفسها جذورا وسط الجماهير. شريعتي نفسه، على الرغم من النجاح الذى لاقته محاضراته ظل مثقفاً معزولاً نسبياً، حتى إن وفاته فى منفاه فى لندن عام 1977 قبيل بدء العملية الثورية، لم تثر أى ردود فعل. والواقع أن شهرة تراثه التى نتج عنها ظهور العديد من طبعات كتبه، بعد وفاته، أى بعد الثورة، تنبع من واقع أن أفكاره -أو، على الأقل، جزءاً منها- «اقتبسها» آية الله الخومينى، وخلطها داخل مجموعة أعماله التقليدية وهو المتمكن منها تماماً باعتراف جموع الشعب، وذلك على عكس شريعتى.

الخومينى، الذى ولد عام 1902 أى قبل عام واحد من المودودى وأربعة أعوام قبل قطب، ترأس عام 1962 قطاعاً من كبار علماء الشيعة، وهو على عكس الموقف المستكين لأغلبية رجال الدين انشق على النظام العام بالنسبة لأسرة بهلوى الحاكمة. كان حتى ذلك الوقت يعمل معلماً فى قم، إحدى مدن الشيعة المقدسة، يقف بعيداً عن الاضطرابات السياسية، يؤلف دراسات عقائدية ذات طابع محافظ. ثم أخذ حينذاك موقفاً معارضاً لمشاريع «الثورة البيضاء» التى أعلنها الشاه، كان برنامج الثورة يتضمن، بخلاف الإصلاح الزراعى الذى كان يضر بمصالح كبار رجال الدين من كبار ملاّك الأراضى، منح النساء حق التصويت، وأن يحلف النواب المنتخبون اليمين على كتب مقدسة قد لا تكون بالضرورة القرآن. وأخيراً إجراء استفتاء عام على تلك الإجراءات. تصريحات الخومينى التى انتقدت هذه النقاط الأخيرة على وجه الخصوص، أشعلت نفوس المعارضين، فقاموا بتحويل الاحتفال بذكرى استشهاد الحسين فى يونيو 1963 إلى مظاهرة ضد السلطة. فى السنة التالية انتقد الخومينى بعنف الحصانة القانونية التى منحها الشاه للمستشارين العسكريين الأمريكيين فى إيران متهماً إياه بأنه باع البلد لقاء حفنة دولارات، فتم ترحيله وأقام فى العراق فى المدينة الشيعية المقدسة النجف حتى أكتوبر 1978، إلى أن وصل إلى " نوفل -لو-

شاتو" بالقرب من باريس قبل عودته المنتصرة إلى طهران فـــى أول فبـــراير 1979 .[15]

كان تعبيره عن معارضته للشاه حتى عام 1970 يدور فى إطـــار المجـــال الأخلاقى والدينى فقط[16]، غير محمل بأى رسالة ثورية تطالب بقلب نظام الحكم باسم الإسلام. فى تلك السنة تم نقل سلسلة من المحاضرات التى ألقاهـــا علـــى الورق، تم جمعها بعد ذلك ونشرت تحت عنوان *ولاية الفقيه: الحكومة الإسلامية* ثم اختصرت فى كتاب بعنوان «*فى الحكومـــة الإســـلاميـــة*» وضعـــت تلـــك الأعمال حداً للمنطق السياسى للتقيه الشيعية عامة وانفصـــلت عنه تماماً ومـــع الموقف السابق للخومينى نفسه. كان ينادى فيها بقلب النظام الملكى، وإقامـــة حكومة إسلامية على أنقاضه، يكون أكبر عالم شيعى فى الشريعة هو مرشـــدها الأعلى. كان يضع بذلك نهاية لكل البناء الفكرى الذى كان يقبل بوجود ولى أمر سيئ انتظاراً لوصول المهدى، ومع الخضوع لرجال الدين؛ وأخذ يطالب رجـــال الدين هؤلاء بأن يقوموا بالاستيلاء الفعلى على السلطة. هذا الانقلاب الهام الذى طرأ على التراث الشيعى السائد كان -دون أن يقول هو ذلك صراحةً- بمثابـــة رجع الصوت لإعادة تأويل العقيدة الشيعية التى كان قد قام بها الشباب المثقفـون الإسلاميون–الثوريون الذى يمثلهم شريعتى ويرمز لهم. الهدف فى الحالتين كان الاستيلاء على السلطة بعد طرد الملك الظالم. الفرق بينهما يرجع إلى أنه، بينما كان شريعتى يندد برجال الدين الرجعيين ويرى فى المثقفيـــن «المســـتنيرين» (**راوشانفكران**) مرشدى ثورة المستقبل، منح الخومينى هذا الدور لرجل الديـــن، - *أى للفقيه*- أى لنفسه هو، وهو ما سيؤكده ويثبته تاريخ الجمهورية الإسلامية.

ظهر هذا «الاقتباس» لفكر المثقفين الناشطين بشكل أوضح فى الاســـتخدام المنتظم لمصطلحى «المستضعفين» و«المستكبرين» فى خطب الخمينـــى بعـــد 1970 ولم تكن تذكر على لسانه قبل ذلك[17]. جعل آية الله القادم من مدينة النجف من نفسه المتحدث باسم «المستضعفين» (وهو مفهوم غامض انتهى الأمـــر بـــه إلى إضافة تجار السوق المناهضين للشاه أيضاً إلى هذه القائمة) وتوصل فى أن يحقق بخطابه ما لم يتمكن من تحقيقه فى ذلك الوقت أحد من المسلمين الســـنة: أى فى تراكم التأييد الذى حصل عليه من أوساط تقليدية ريفية وحضرية تنصاع دائماً لآراء كبار رجال الدين المعترف بأهليتهم، ومـــن قطاعـــات اجتماعيـــة

محدثة فى المدن، ومن التلاميذ والطلبة، من الطبقات الوسطى من أصحاب الأجور والمرتبات والموظفين. والعمال، تثيرهم مفردات لغةٍ ترفع من شأنهم كطبقات اجتماعية حاملة للمستقبل، فى مواجهة الظالمين «المستكبرين» المحيطين بالشاه وبحاشيته.

إلا أن مثل هذه الأفكار فى بداية السبعينيات كانت فى طور التكوين وظل تأثيرها على المسلمين -سنة أو شيعة- محدوداً داخل بعض دوائر الناشطين. وكانت شبه مجهولة من مثقفى المدن الذين ظلت اللغة السياسية المرجعية بالنسبة لهم هى النزعة القومية، وكانت معارضتها للسلطات تمر فى الأساس عبر التنويعات المختلفة للماركسية السائدة فى ذلك الوقت. لم تكن أى من النظم القائمة تأخذ هذه الأفكار على محمل الجد وإن كانت مشغولة فى ذلك الوقت بوقف انتشار الأفكار «الهدامة» بين أوساط الطلبة الجامعيين وهى الأفكار النابعة من حركات 1968 فى أوروبا والولايات المتحدة. وأخيراً وجدت صعوبات جمة فى محاولة فرض نفسها فى المجال الدينى الإسلامى ذاته والذى كان تحت تحكم رجال دين محافظين من الوجهة الاجتماعية، يرون أن دورهم هو إرشاد النفوس بل ورقابة سلطة لم يكونوا يفكرون فى الإطاحة بها ولا أن يحلوا محلها، كما تتحكم فيه مجموعات صوفية أو زاهدة مجردة من أى أهداف سياسية صريحة. إلا أن تيار الإسلام السياسى سينتشر داخل المجتمع اعتباراً من السبعينيات، فارضاً هيمنته على شرح معنى الإسلام وفارضاً قيمه الخاصة وعاملاً كل جهده لتهميش التفسيرات الأخرى للدين أو للتهوين من شأنها. وسيعقد أيضاً تحالفات مع قطاع من رجال الدين والحركات المتدينة التى سيقيم معها علاقات قوى مركبة ومتغيرة. حتى نستطيع فهم تطورات هذا التيار، يتعين إذن فى البداية أن نتمثل من هم الفاعلون عند بزوغ فجر الإسلام السياسى وما هو السياق العام للحقل الدينى المسلم الذى سيسعى الناشطون إلى اختراقه.

2

المجال الديني الإسلامي في العالم عند نهاية الستينيات

من المغرب إلى إندونيسيا ومن تركيا إلى نيجيريا كانت البلاد التي يتكون منها العالم المسلم في نهاية الستينيات جزءاً من مجموعات مختلفة، ولم تكن مرجعيتها المشتركة للإسلام موضوعاً سياسياً هاماً. فبالنسبة للنخب التي في السلطة، كان انتماؤها إلى مجموعة معان له أهمية جوهرية، سواء كانت مجموعات المعنى هذه قائمة على الشعور القومي، (مثل العروبة) أو إلى إحدى الكتل التي تقاسمت العالم في صورته الناتجة عن اتفاقيات يالطا. ومع ذلك فإن بعض المؤسسات الإسلامية، المؤسسات التعليمية والجماعات الدينية والشبكات المتشعبة للغاية من جوامع وأماكن أخرى للعبادة، احتفظت للعالم الإسلامي بسمة خاصة به. إذ توجد بين البلاد المختلفة التي يتكون منها هذا العالم حركة مستمرة من أفراد وأفكار وأموال تنسج علاقات، تؤيد تأويلاً معيناً للعقيدة الدينية، على حساب تأويل آخر؛ ولا توجد دولة واحدة وقفت لم تهتم بتلك الظواهر، فحتى وإن كانت هذه النشاطات تتم خارج نطاق سيطرتها، فإنها تسعى لأن تتحاشى على الأقل أن تمارس هذه النشاطات ضدها أو لصالح دولة منافسة. وحدث أن العديد من الحركات الدينية، ولم تكن لديها حينذاك سوى رؤيا سياسية محدودة، عملت على أن تكون موجودة في حقل النشاط الاجتماعي وعلى أن تطوره في بلدٍ أو إقليمٍ أو في مجمل المجال الإسلامي. اهتمت جميعاً، منذ بداية العقد التالي، بالتحول الهائل الذى نتج عن بزوغ تيارات الإسلام السياسي، وفي كثير من الأحيان كانت ردود فعلها، حينما تأكد هذا البزوغ، عاملاً مهماً في نجاح أو إخفاق الناشطين فيها من التغلغل داخل المجتمع.

الأسلمة من القاعدة

ذكرنا فيما سبق أن إحدى أهم الصدمات التى تأثر بها الإسلام فى بداية القرن العشرين كانت صدمة إلغاء أتاتورك للخلافة عام 1924. لم تكن تلك المؤسسة تمارس فى ذلك الوقت أى سلطة سياسية واقعية على مستوى مجمل العالم الإسلامي ولكنها كانت تحتفظ بالمثل الأعلى لوحدته الروحية على الرغم من تقسيمها على يد السلطات الاستعمارية[1]. إبان الحرب العالمية الأولى، عندما كانت الإمبراطورية العثمانية حليفة بروسيا والإمبراطورية النمساوية المجرية، أصدر الخليفة السلطان من استنبول، بصفته أمير المؤمنين، نداء **للجهاد** إلى المسلمين من رعايا الإمبراطوريات البريطانية والفرنسية والروسية، ضد سادتهم من المستعمرين، إلا أن هذا لم يلق استجابة من الشعوب المعنية، ولكنه أثار قلق قيادات الحلفاء لدرجة دفعتهم إلى تشجيع الجنود من فرسان (السباهى) والمشاة على إقامة الشعائر الإسلامية، وهم الذين تم إرسالهم ليحاربوا -ويموتوا- داخل الخنادق. بهذه المناسبة، على سبيل المثال، أدراكت السلطات الفرنسية بأهمية تشجيع «إسلام مؤيد لفرنسا» هو الذى أدى إلى إنشاء المسجد الكبير فى باريس فى يوليو 1926 [2]. لم يكن الأمر مقتصراً على تفادى وقوع إسلام الإمبراطورية الفرنسية تحت تأثير وسيطرة الحركات الدينية العابرة للأوطان، والمناضلة ضد الاستعمار، ولكن كان يهدف أيضاً إلى مراقبة الإسلام التقليدى للجماعات الدينية ومراقبة التدين الشعبى ووضعه تحت السيطرة.

إلا أنه فى عام 1927، أى قبل عام واحد من إنشاء جماعة الإخوان المسلمين فى مصر، وقبل عامين من نشر المودودى لكتابه الأول، بدأ يتشكل فى الهند تيار سيصبح فى نهاية القرن العشرين أهم حركات إعادة الأسلمة على مستوى العالم: **تبليغى جماعات** (تُقال التبليغ من باب الاختصار) «جمعية للدعوة للعقيدة» الإسلامية[3]، يتعمد هذا التيار الابتعاد عن السياسة، فقد حدد مؤسسه محمد إلياس لنفسه هدفاً هو أن يعيد المسلمين الهنود «الذين ضلوا الطريق» إلى الإيمان، إذ كانوا قد تأثروا بالمحيط الثقافى الهندوكى ولم يحتفظوا من إنتمائهم للإسلام سوى بانتساب غامض، وكان يعتمد فى ذلك على جعلهم

يمارسون فرائض دينهم بشكل مكثف. من أجل ذلك يطالب بـالاقتداء الحرفي الدقيق بالرسول الذى هو التجسيد الأمثل للصفات الإسلامية. هذا التقليد الحرفى سيسمح للمؤمنين بأن ينفصلوا تماماً في حياتهم اليومية عن العادات والتقاليد «الكافرة» التى تخالف الإسلام فى مفهومه الصارم. ولذا يتعين على عضو الجماعة أن يدعو قبل أن يسافر بالدعوات التى ينطق بها الرسول فى مناسبات مشابهة، وأن ينام كلما أمكن ذلك مثلما كان يفعل محمد، حسب ما جاء في كتب التراث، أى على جانبه الأيمن، على الأرض مباشرة، ويده تحت خده ووجه شطر القبلة، وأن يرتدى إن إمكن ذلك، جلباباً أبيضاً، الخ. أرادت الحركة، في الوقت ذاته، إبعاد مريديها عن عادات الجو المحيط وإدخالها فى جماعة من المؤمنين شديدى التمسك بالطاعة. لاقت هذه التجربة النجاح حيث كان الإسلام أقلية فى البداية، ولكن كلما انتشر التبليغ فى العالم حيثما خرج المسلمون بعيداً عن مجالهم التقليدى بسبب الهجرة من الريف أو نحو أماكن جديدة، اختلت فيها بشدة التوازنات الموروثة عن الأجداد، أو أنماط من الحياة العلمانية. بغض النظر عن الظروف المتغيرة للحياة كانت حركة التبليغ تقوى اليقين وتزود مريديها بعلامات على الطريق ثابتة وبمجموعة معان معاشة ومطمئنة.

يعارض التبليغ أيضاً الإسلام التقليدى للطرق الصوفية (وهم ينددون بشدة بزيارة المقابر ويحسبونها نوعاً من عبادة الأصنام وهى عادةً شعبية منتشرة) كما يعارض «تسييس» الإسلام الذى قام به المودودى وقطب والخومينى وخلفاؤهم. يرى مؤسسو تلك الحركة أنه يتعين عدم انتظار تحقيق الإسلام في المجتمع عن طريق الدولة، ولكن يبدأ ذلك من الفرد نفسه ومن المجهود الذى يتعين بذله من أجل إدخال الآخرين فى الدين. التطور الهائل الذى تشهده الحركة الموجودة الآن فى كل مكان من الكرة الأرضية يوجد فيه مسلمون، يعود أيضاً إلى أحد مبادئ الإيمان لديه ويتعلق بحث أنصاره على أن ينتشروا في جميع أنحاء العالم ليجعلوا من الجماعة -كما يقول إلياس- «مدرسة متنقلة أو ديراً جوالاً، منارة للحق والقدوة الحسنة، كل ذلك فى آن واحد». بما أن تنقلات «التبليغى» تتم سيراً على الأقدام كلما أمكن ذلك، إقتداءً بالرسول. فقد أنشـئوا، بدأب وتدقيق شديدين عبر سبع عقود من الزمان، شبكة فريدة فى نوعها من

محطات النقل والاتصال فى جميع أنحاء الكرة الأرضية، ينتشر فيها الأعضاء الناشطون. وفى الستينيات نقلت منظمة التبليغ مركز عملياتها من دلهى فى الهند إلى رايوند، بالقرب من لاهور فى باكستان، حيث كانت تؤدى فى تلك المرحلة المبكرة دوراً مهماً؛ فهى كانت تنشر فى العالم أجمع، داخل المساجد الصغيرة التى يبيت فيها أعضاء الجماعة خلال جولاتهم، وسط المؤمنين من القاعدة الشعبية، الذين يستمعون إلى خطبهم ومواعظهم، كانت تنشر رؤيا متشددة وموحدة للمسلمين، نبعت فى الأصل من شبه الجزيرة الهندية لا من الشرق الأوسط العربى. أصبحت حركة التبليغ ابتداء من السبعينيات -أرادت أم لا- تقوم بدور الدليل الذي يكشف الطريق أمام رجال الإسلام السياسى. الذين عرف بعضهم كيف يستغل محطات جماعة التبليغ وشبكاتها ومريديها لخدمة أهدافهم الخاصة. ومع ذلك قليلون هم الذين اهتموا حينذاك بتلك المجموعة التى تنتشر فى هدوء وسط القاعدة الشعبية وتتجنب الدعاية والسياسة.

وإذا كان **التبليغ** هو المثل الأكثر نجاحاً لحركة عابرة للأوطان تتسم بالسيولة وعدم التمسك بالرسميات ويمثل أكثر الشبكات انتشارا منذ نهاية الستينيات، فإن المجال الإسلامى فى تلك الفترة تشكل من العديد من المجموعات الأخرى. لم يكن لأغلبها هدفٌ سياسى بل حددت لنفسها هدفاً دينياً وفى أحيان كثيرة اجتماعياً. ولكن ما إن تنتشر وسط عدد هام من الأعضاء إلا وتتحول فى واقع الأمر إلى وسيط بين السلطة والجماهير. وبناء عليه تعمل الدولة على السيطرة عليها أو أن تُخضعها إن كانت قابلة للتعاون أو أن تحتويها أو أن تقمعها إن كانت معادية أو غير مبالية.

الدول والإسلام،
بين السيطرة والقمع

فى ذلك الوقت حصلت معظم البلاد المسلمة على استقلالها - مع استثناء هام هو الجمهوريات السوفيتية المسلمة (والبوسنة) التى لن تحصل على استقلالها سوى بعد ذلك بعشرين عاماً. إذا اتخذنا الإسلام مرجعاً يمكننا أن نقسم

إجمالياً الأنظمة الحاكمة إلى مجموعتين كبيرتين تتقابلان، بشكل غير دقيق، انتماءات أو تحالفات الساعة بالنسبة للكتلتين. نضع في جهة الـ«تقدميين»، الذين لهم علاقات متواصلة مع موسكو (مثل مصر عبد الناصر وسوريا والعراق البعثيين وليبيا القذافي وجزائر بن بللا ثم بومدين واليمن الجنوبي في العالم العربي أو إندونيسيا سوكارنو). هؤلاء ينظرون إلى المؤسسات الإسلامية التقليدية على أنها هيئات رجعية، مما جعلهم يحدون كثيراً من نشاطاتها الاجتماعية المستقلة ويخضعونها لرقابة صارمة للغاية، محاولين بذلك جعلها أداة لنقل الأيديولوجيا الاشتراكية التي تؤمن بها السلطة إلى المجال الديني. تقف من جهة أخرى البلاد المتحالفة مع الغرب، منها من كانت لحكوماتها في المجال الديني مواقف تتراوح بين علمانية صريحة بطريقة أو بأخرى (تركيا وبدرجة أقل تونس بورقيبة) وأخرى تستخدم الإسلام مصدراً مباشراً لشرعية النظام (العربية السعودية في المقام الأول).

عندما تكون الطبقات المهيمنة التقليدية، من أرستقراطية قبلية وأصحاب الأملاك وتجار السوق، قد توصلت بعد الاستقلال إلى تأمين موقف قوي لنفسها ويكون نظام الحكم ملكياً، يظل كبار رجال الدين في الصفوف الأولى. أما إذا كانت المجموعات المدنية الحداثية هي التي استولت على السلطة طاردة منها الباشوات والشخصيات العامة، ومعلنة الجمهورية، وعلاوة على ذلك أحد أشكال الاشتراكية، ففي هذه الحالة تكون الشخصيات الهامة الممثلة للإسلام قد صُفيت ووُضعت في خلفية الصورة. إجراءات التأميم لم تكن ترحمهم: **فالأوقاف أو الحبوس**[4] وهي تمثل ثروات ضخمة من الأراضي والعقارات متروكة وهي التي تقوم، طبقاً للتقاليد الموروثة، بتمويل المؤسسات الخيرية وعلى الاستقلال المادي للعلماء الذين يتولون إدارتها، استولت عليها الدولة -مقابل توظيف رجال الدين وصرف المرتبات لهم – وهو ما يحد كثيراً من استقلاليتهم.

العلاقات بين السلطة السياسية والإسلام في نهايات الستينات تغطي إذن قطاعاً كبيراً يمتد من الاندماج السعودي إلى العلمانية التركية. إلا أن تلك العلمانية ذاتها، وهي استثنائية في العالم الإسلامي، لا تعني أن الدولة تقف محايدة مثل الدولة الفرنسية أو أنها لا تهتم بالنشاطات الدينية، بل إن الدولة

تمارس عليها -داخل المجال المحدود الذى ترك لها- رقابة صارمة للغاية: حظر الجماعات الدينية وأى حزب سياسى يعيد فتح مناقشة الصفة العلمانية للدستور، والتعليم الإسلامى يوضع تحت إشراف جهاز رسمى يقوم بنشر رؤية «مقبولة» للدين. علمانية الجمهورية التى أسسها أتاتورك هى وريثة وضعية أوجوست كونت ولكنها أيضاً وريثة دولنة الإسلام فى مرحلة الإمبراطورية العثمانية[5]، حيث يقوم «شيخ الإسلام» المختار من الخليفة السلطان على عدم تعرض رجال الدين أو الوعاظ المتحمسين للسلطان. وبنفس الأسلوب - فى بلاد «الاشتراكية العربية» تخضع الشرعية الدينية للنظام لرعاية خاصة ولو إن ذلك لا يشغل مساحة كبيرة فى الجدل العام الدائر حول النضال ضد الإمبريالية والصهيونية الخ. هكذا كانت الكتب المدرسية المصرية والسورية والعراقية فى الستينيات تهتم بتعليم الأطفال أن الاشتراكية ليست سوى الإسلام بمفهومه الصحيح - وكانت الكتيبات التى تشيد بالجانب الاشتراكى الذى لا ينفصم عن الإسلام منتشرة وعديدة[6]. ومع ذلك يبقى هذا الإسلام ذاته موضوعاً تحت الرقابة.

على عكس من الرأى الذى التى شاع حينذاك بين أصحاب النظريات «التنموية» الذين كانوا يقيسون درجة تقدم التحديث بمعيار الدنيوية والبعد عن الدين، فإن الإسلام لم يختف من الثقافة الشعبية أو من الحياة الاجتماعية أو من النظام السياسى فى أى مكان فى العالم، وإنما الذى حدث هو أن تفسيره اختلف حسب الأنظمة وتم خلطه بالنزعة القومية بطريقة متغيرة حسبما تكون هذه الطبقة الاجتماعية أو تلك هى التى استولت على السلطة عند الاستقلال.

المجال الدينى الإسلامي بالمعنى الواسع للكلمة، كان يمتد فى نهاية الستينيات بين قطبين: الإسلام الشعبى الذى يفضل التقوى والعاطفة، وتمر علاقة الفرد بربه فيه عادة عبر وساطة «محترفى الخلاص» -«أولياء الله» الصالحين، أحياء أو أموات، من مؤسسى أو رواد الطرق الصوفية. أما إسلام المتعلمين فيحبذ العلاقة العقلانية مع الله القائمة على قراءة وتفسير النصوص الدينية على يد رجال دين متخصصين أى العلماء. يشير هذا المصطلح (**ومفرده عالم**) إلى الذين تأهلوا بعد دراسة متخصصة فى المدارس والجامعات الدينية

وحصلوا بعدها على شهادات دراسية تؤكد حصولهم على علم معترف به اجتماعيا، بالقرآن والحديث (سنة الرسول) وبمجمل الفقة الذى خلفه العلماء السابقون. هذا التميز الثنائى الذى يعبر تاريخ الإسلام كله، ليس مطلقاً ولا قاطعاً، إذ إن بعض كبار المتصوفة كانوا من العلماء مثلما هو الحال فى المسيحية أو اليهودية، كما أن بعض رجال الدين جاءوا من أوساط الطرق الصوفية. ولكنه فى المجموع يسمح لنا بتصور كيف تتنوع الأنماط المختلفة لكون المرء مسلماً كما تسمح بإعادة تلك التعددية التى سيعمل ظهور الإسلام السياسى، اعتباراً من السبعينيات، على اختزالها فى بعدها السياسى فقط.

استمرارية الجماعات

فى نهاية الستينيات، كان الإسلام الشعبى المتمثل فى الطرق الدينية منتشراً فى الريف وبين سكان الأحياء الشعبية فى المدن. لا تزال أغلبية شعوب البلاد الإسلامية مكونة من فلاحين أميين – قبل حدوث التقلبات الديموجرافية التى عرفها العقد التالى، وهى التى ستحوّل مركز ثقل تلك المجتمعات إلى عالم القراءة والكتابة فى المدن وضواحيها. يؤدى هذا الدين الشعبى دوراً أساسياً كوسيط بين أصل المعتقدات التقليدية (ذات الجذور قبل الإسلامية فى كثير من الأحيان) والثقافة النابعة من كتب الإسلام. ينطبق ذلك مثلاً على تلك الطريقة الموجودة فى صعيد مصر التى تذكرنا طقوسُها بما كان يجرى فى العصر الفرعونى عندما كانوا يعبرون النيل بموتاهم فى موكب جنائزي، كما ينطبق عى مقابر الأولياء الصالحين المسلمين فى شبه الجزيرة الهندية أو فى الجزر الإندونيسية عندما تُقَدم فيها مظاهر عديدة من التدين الهندوكى (سلالم ضخمة وبحيرات مقدسة تربى فيها التماسيح وكميات كبيرة من عقود زهور القرنفل الهندى التى تزين بها القبور كما يزين تمثال شيفا[7])، كما ينطبق أيضاً على كبار «المرابطين» (العرافين) فى أفريقيا السوداء ورثة التطير والسحر. هذا التدين الشعبى القائم على تقديس أولياء الله القريبين من العامة الذين تَسْهُل مخاطبتهم لأنهم يقومون بدور الشفيع عند الرسول، ويوزعون **بركاتهم** على المؤمنين، هذا التدين الشعبى له اعتبارات هامة عديدة فى مجالات كثيرة: فهو

يولد تدفقات مالية وتجارية ضخمة تتجمع من الهبات والنذور ومن إدارة الأراضي الزراعية الشاسعة ومن الوقوف على شبكات تجارية، تستفيد كثيراً من انتشار المريدين في جميع أنحاء العالم (وهي الظاهرة التي أوصلتها جماعة المريدين[8] في السنغال إلى الذروة)؛ كما أن هذا التدين الشعبي يضمن الاندماج في المجتمع ويؤمّن فرص عمل ويوزع المساعدات المالية بل ويساعد على إيجاد فرص للزواج أيضاً؛ ثم إنه، أخيراً، يؤمّن للسلطة القائمة نوعاً من الاستقرار السياسي لأنه يضمن لها طاعة أعضاء الجماعة، مقابل اعتراف الدولة بالدور المحوري الذي تؤديه هذه الطرق والجماعات ومقابل احترام الدولة لممتلكاتها العقارية وإعفائها من الضرائب إلخ.

سرعان ما أدرك المستعمرون الأوروبيون دور الوساطة الذي تؤديه الطرق والجماعات الدينية التقليدية: فبعد أن حاربتها، في بداية الأمر، عقدت معها بعض الاتفاقيات. وقد أصبحت الصور الفوتوغرافية للمرابطين في شمال أفريقيا أو في أفريقيا السوداء الفرنسية، ونياشين الشرف المعلقة على ملابسهم مثل «البورنس» الشمال إفريقي أو «البوبو» الأفريقي، صوراً نمطية مألوفة في العهد الاستعماري[9]. بعد الاستقلال تعلق المصير السياسي لذلك الإسلام الشعبي بعوامل عدة، وذلك طبقاً لدرجة تورطه مع القوة الاستعمارية أو مشاركة قادته في النضال الوطني، وطبقاً لقوته ولميله للتعاون مع النظام الجديد، وطبقاً لاستعداد هذا الأخير أيديولوجياً لقبوله. ففي الجزائر على سبيل المثال كانت الميول نحو الفرنسيين لدى العديد من رواد تلك الجمعيات الدينية (الذين أطلق عليهم لقب «بني وي-وي» أو بني نعم-نعم) ومشاركتهم الضعيفة في حرب الاستقلال التي قادتها جبهة التحرير الوطنية فيما بين 1954 و1962 لم تسمح لهم بمقاومة السلطة الجديدة التي كانت تمتلك التفوق العسكري والهالة التي أضفتها عليها المقاومة المسلحة والتي كان قادتها ينظرون بلا أي تعاطف إلى «الخرافات» و«الخزعبلات» التي يؤمن بها رجال الدين «الرجعيون» ويعتبرونها معوقاً لمسيرة الجزائر المستقلة نحو الاشتراكية. لذا تم حل الطرق والجمعيات الدينية والاستيلاء على ممتلكاتهم العقارية التي وضعت في خدمة الإصلاح الزراعي. أدى ذلك بالضرورة على المدى المتوسط إلى خلق فراغ

مُؤَسَسِي في الجزائر في المجال الديني. عند نهاية الستينيات بدا ذلك كما لو أنه لا يسبب أي ضرر للنظام؛ سنرى فيما بعد كيف أدى هذا الفراغ إلى التطـــور السريع والكثيف للتيار الإسلامي الجزائري في النصف الثاني من الثمانينيــات. ونلاحظ في بلد آخر تمت فيه تصفية الجمعيات الدينية منذ عام 1925 وهي تركيا الجمهورية والعلمانية غداة الحرب العالمية الثانية، أنها عادت من جديد وخاصة في المجال الريفي، وراح قادتها يساومون الأحزاب السياسية، التي كـــانت قـد تكونت حديثاً، على أصوات مؤيديها[10].

وهكذا أخذت النظم الجديدة في معظم البـــلاد الإسلاميـــة فـــي مرحلـة الاستقلال تبحث عن **طريقة تعايش** مع الإسلام الشعبي، بعد أن رأت فيـــه أولاً عاملاً من عوامل الاستقرار الاجتماعي الذي سيكون تغييره مضراً أكـــثر مـــن كونه مفيداً للنظام الجديد. بالنسبة للمريدين، كان **مرشد الطريقة الـــذي يســمى شيخ أو مرابط** أو بير بحسب الإقليم، يمثل في العادة آخر السلطات التي يدينون لها بطاعة عمياء وهو ما يزداد وضوحاً في الأوساط الشعبية. علاوة على ذلـك فعادة ما تنأى تلك الجمعيات بنفسها بعيداً جداً عن المجال السياسي، حتى أنها لا تتمكن من المتابعة اليومية للتشريع أو لعمل السلطة – على عكس إسلام الفقـهاء إذ أن علماءه يتابعون مبدئياً تطابق تلك التشريعات والأعمال مـــع النصـــوص الدينية.

في مصر، على سبيل المثال، اعتمد جمال عبـــد النـــاصر علـــى عـــالم الجمعيات الدينية ضد الإخوان المسلمين والإسلام السياسي. إلا أن زيادة السكان السريعة في المدن أدت تدريجياً إلى الحد من تأثير الجمعيات المصرية التي لـــم تكن مؤهلة للسيطرة على الشباب المتعلم. أما السنغال التي تعتبر «جنـــة تلـك الجمعيات» فقد عرفت تلك الأخيرة، على العكس من ذلك، السيطرة على الأمور في الريف وفي المدن أيضاً، «فالخلفاء العموميون»، من مريديـــن وتيجـــانيين، يعتبرهم معظم السنغاليون أساتذتهم وهم «تلاميذ» لهم، ولذا ظلـــوا يســـيطرون على دخول الزراعة والتجارة؛ وبعد جلاء الفرنسيين أصبحت مفـــاتيح التـــأثير السياسي في أيديهم. عندما بدأ التيار الإسلامي الراديكالي يظهر في ذلك البلـــد، في نهاية السبعينيات، على يد بعض الطلبة من المعجبين بالثورة الإيرانيـــة، أو

من الذين كانوا يدرسون فى الجامعات العربية فى الشرق الأوسط، دخل هذا التيار الراديكالى فى صدام قوى مع المرابطين الذين لم يتركوه يتطور إلا بالقدر الذى لا يسمح له بالإضرار بمصالحهم، وإن شعروا أنه كان بصدد عمل ذلك، قصموا ظهره.

النموذج السعودى

إذا كانت معظم الدول الإسلامية فى الستينيات قد اتخذت موقفاً متساهلاً بعض الشيء، إزاء الإسلام الشعبى للجمعيات الدينية، فهناك دولة واحدة حظرت تلك الجمعيات حظرا أكثر تشدداً من تركيا العلمانية والجزائر (تم رفع هذا الحظر فيها الآن) وهى العربية السعودية. إسلام العلماء الفقهاء هو وحده الذى له حق احتكار الخطاب الدينى وهو الذى يتحدث فيما وراء الدين بما هو مسموح به - عن القيم الأساسية للمجتمع والنظام السياسى: فى هذا السياق يُنظر للصوفية والمثقفين العلمانيين معاً بازدراء شديد. الواقع أن جذور وأسباب نجاح الحكم الملكى السعودى فى بدايته ترجع إلى الحلف الذى أبرم عام 1745 بين الأمير محمد بن سعود وأحد المصلحين المتزمتين: محمد بن عبد الوهاب (1703-1792) محطم «البدع» التى يرى أنها دنست الإسلام الأصلى. الأيديولوجية الوهابية التى انبثقت عنه لها أهمية جوهرية لمن يريد أن يفهم التيار الإسلامى السنى المعاصر، المنبثق عن فكر قطب أو المودودى، لأنه يشاركها نقاطاً مذهبية جوهرية - وعلى وجه الخصوص واجب الرجوع إلى أسس الإسلام متخطين التأويلات البشرية للعقيدة وواجب التطبيق المتشدد لكافة التعاليم والمحرمات فى المجالات القانونية والأخلاقية والفردية الخ. إلا أن الوهابية تحمل فى طياتها فكراً اجتماعياً محافظاً مستبعداً للآخر، على حين قد تنتمى للإسلام السياسى الراديكالى فى الوقت ذاته مجموعات اجتماعية ثورية أو مجموعات محافظة.

هذا التجاور يكتسى أهمية حاسمة بالنسبة لمستقبل الإسلام السياسى السنى: فكثير من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين المصريين المطاردين من جمال عبد الناصر لجأوا فى الخمسينيات إلى العربية السعودية، فزودوها، وهى فى

مرحلة بداية الانتفاع من الدخول البترولية المتعاظمة. بطبقة من الكوادر والمثقفين وكانوا أفضل إعدادا وتكوينا مهينا من معظم السعوديين في تلك المرحلة، ليؤدوا دورا مؤثراً داخل جامعة المدينة – التي استكملت في عام 1961 – هذه المؤسسة التعليمية التي كانت تُدرّس فيها أفكار الإخوان المسلمين إلى الطلبة القادمين من كافة أنحاء العالم، عاملة بذلك على نشرها بتوسع. عديدون من بينهم كونوا ثروات طائلة وأعادوا استثمار جزءا منها في بلدهم بعد وفاة عبد الناصر عام 1970، مساهمين بذلك في إنشاء قطاع بنكي إسلامي سيقوم بتمويل الإسلام السياسي الناشط. هكذا تشكل قبيل حلول السبعينيات تيار اختلط فيه العلماء الوهابيون والمثقفون الإسلاميون، وهو التيار الذي سنطلق عليه تسمية «بتروإسلام». يطالب هذا التيار بتطبيق حرفي **للشريعة** في المجالات السياسية والأخلاقية والثقافية الخ. ولكن ليست له اهتمامات اجتماعية، وأقل منها الاهتمامات الثورية، مما سيدفع روح الدعابة العربية إلى مقابلة كلمتي **الثورة** و**الثروة** المتقاربتين في النطق. الاستيلاء على السلطة الذي يطالب به سيد قطب، ووصفه للعالم أجمع في زمانه (بما في ذلك دول شبه الجزيرة العربية) **بالجاهلية** أو بأنه غير إسلامي، ينظر إليه عادة في تلك الأوساط، كرد فعل يتسم بالمبالغة نتيجةً للتعذيب الذي تعرض له الإخوان في السجون المصرية. إلا أن هذا لا يمنع أن أعماله تلقى تقديراً عالياً وتنشر ويعلق عليها شقيقه محمد قطب الذي يعيش في العربية السعودية.

يوجد إذن منذ نهاية الستينات تيار فكري متدفق، اتخذ من هذا البلد قاعدة له، يغلب عليه الطابع المحافظ، له علاقات متباعدة عن الفكر الراديكالي – ولكنها غير معادية له– يعمل على التخفيف من حدة تطرفه أكثر من العمل على مواجهته أو الاعتراض عليه؛ وفي هذا السياق الجيوبوليتيكي لتلك الفترة، أي الحرب الباردة، لم يكن لهذا التيار الوهابي/ الإسلامي المزدهر برعاية النظام الملكي السعودي، الحليف القريب من الولايات المتحدة، والذي يناصب عبد الناصر والاشتراكيين العرب أشد العداء. إلا أن يحوز على رضاء الكتلة الغربية. وإذ كانت السبعينيات في طريقها إلى الانتهاء راحت أنظمة العالم

المسلم، التى كانت فى صراع مع حركات معارضة يسارية، تشجع الطلبة الملتحين على إعادة النظام إلى الجامعات، باعتبارهم المعبرين عن ذلك التيار الإسلامى؛ ولم يكن يدور بخلدهم حينذاك أن بعضاً من هؤلاء سيصبحون خلال العقد الجديد أهم القوى المعارضة للنظام القائم.

الواقع أن النظام الملكى السعودى فى ذلك الوقت كان يبدو قادراً على السيطرة على ذلك التيار ليجعله فى خدمة أهدافه الدولية: فى عام 1962 قد تأسست فى مكة الرابطة الإسلامية العالمية، وهى منظمة غير حكومية بتمويل سعودى وتعتبر أول منظمة متماسكة لها نظام تسير وفقا له تستهدف «فرض الوهابية» على الإسلام فى العالم[11] ومواجهة ما لمصر الناصرية من تأثير وإشعاع. الأسلوب الذى اتبعته هو إرسال الدعاة، ومنح الهبات والهدايا من أعمال مفكرى ذلك التيار (ابن تيمية وابن عبد الوهاب على وجه الخصوص[12])، والأهم من ذلك منح الأموال التى تستهدف إنشاء المساجد ودعم الجمعيات الإسلامية. الرابطة الإسلامية تحدد من هم المستفيدين، وتستدعيهم إلى العربية السعودية وتزودهم بـ«التزكية» التى ستفتح لهم خزائن أحد المانحين الخلصين الكرام، من أعضاء العائلة المالكة، أو من الأمراء أو من رجال أعمال. الجمعية يديرها أعضاء المؤسسة الدينية السعودية، ومعهم أيضاً عرب آخرون، قادمون من صفوف الإخوان المسلمين، أو قريبون، وعلماء قدموا من شبه الجزيرة الهندية، على صلة بالمدرسة الديوباندية أو من الحزب الذى أسسه المودودى.

علماء الدين بين السقوط والمقاومة

لم يوجد مكان آخر فى العالم فى نهاية الستينيات توصل فيه العلماء – مثلما فعلوا فى العربية السعودية – إلى الاحتفاظ بالسيطرة على الخطاب العام حول القيم المحورية للمجتمع. لقد فقدوا الكثير من استقلاليتهم التقليدية بالنسبة للسلطة. إنهم من موظفى الدولة التى تنجح عادة فى أن تجعلهم يصدرون الفتاوى والآراء الدينية المعتمدة، وأن يؤيدوا خياراتها السياسية. قد تتحول هذه الموافقة أحياناً إلى مقاومة لهذه أو تلك من المبادرات التى اعتبرت «غير

إسلامية». ولكن بسبب اضطرارهم لتقاسم سلطاتهم الدينية مع بعض المثقفين القادمين من التعليم اللاديني فقد فقدوا قوتهم. فالمثقفون ينظرون إلى النظام الاجتماعي عبر مرجعيات نابعة من التراث الأوروبي التنويري المترجم بعد أن طوعوه إلى اللغات المحلية: فمرجعيتهم ليست للحق المتعالي، وإنما إلى معايير قائمة على الفكر البشري (الديموقراطية والحرية والتقدم والاشتراكية الخ). أما العلماء فهم يفصلون في تطابق نظام المجتمع مع القواعد الواردة في النصوص المقدسة للدين الإسلامي. فهم متيقنون من أن علمهم الذي حصلوه أعطاهم، بصفتهم مؤسسة لها كيانها الخاص، حق المعرفة الوحيد في هذا المجال؛ وهم يشجبون من يسعون إلى تفسير النصوص دون أن يكونوا من رجال الدين المؤهلين. ويصبون لعناتهم على المثقف العادي الذي يجتهد في تفسير مجازي للقرآن، مستعيناً بعلمه وحده، أو ما هو أسوأ، العالِم السابق الذي يخون أقرانه بأن يقدم قراءة تعتبر منتهكة لحرمة النصوص، لأنها لم تحترم التفسير المتفق عليه حول نقطة ما في العقيدة. ذاق هؤلاء المتهورون عبر القرن العشرين كله ويلات الصواعق التي رمتهم بها الرقابة. في بعض الحالات القصوى وقع بعض من هؤلاء المثقفين الذين استهدفوا بهذه الطريقة صرعى رصاص أحد المتعصبين، أو اختاروا الذهاب إلى المنفى لينأوا بأنفسهم عن التهديد. ولكنه في نهاية الستينيات ترك معظم المثقفين، من المتعلمين تعليماً مدنياً في العالم المسلم، البحث في المسائل الدينية التي رأوا أنها لا تؤدي دوراً محورياً في تنظيم المجتمع ولم يعودوا ينافسون العلماء على وظيفة «حامي الإسلام» التي لم تعد تؤدي في رأيهم دوراً جوهرياً.

في مصر التي هي مقر الأزهر، تلك المؤسسة التي يزيد عمرها عن الألف عام، والتي يدرس فيها العلماء من جميع أنحاء العالم، والتي تتمتع بهيبة هائلة أدخل عليها الحكم الناصري إصلاحاً شاملاً، بدأ تطبيقه عام 1961 [14]. وضعت المؤسسة تحت السيطرة المباشرة للدولة، لتجنيد الأساتذة والطلبة ولتوضيح توافق الإسلام مع الاشتراكية الناصرية، بل وشوهد الأزهريون، وقد ارتدوا الزي العسكري، يسيرون في عروض عسكرية بالخطوة المنتظمة تحت إمرة ضباط من الجيش. قطاع من الطلبة وجهاز التدريس كان مؤيداً لذلك، على حين

كان بعض العلماء الآخرون «يجر أرجله على مضض» لعـــدم مقدرتـــه علـــى مقاومة السلطة القمعية بشكل مكشوف. نظر خصوم عبد الناصر بجدية إلى هذه العملية الإصلاحية، مما أدى بالعربية السعودية إلى تأسيس الرابطة الإســـلامية العالمية، كما سبق أن أشرنا، وذلك في العام التـــالي. إلا أن ربـــط المؤسســـة بالسلطة، بشكل مباشر للغاية، أفقدها مصداقيتها. فلم تعد مؤسسة العلمـــاء فـــي نهاية الستينيات قادرة على أداء دورها التقليدي، كوسيط بين الدولة والشـــعب، واعظة هذا بإطاعة تلك، مع بقائها حرة في انتقاده حتى يصحح مـــن مســـاره فيسود العدل. ستبدو هيراركيته معتمدة أكثر مما ينبغي على القادة السياســـيين، وهو ما سيترك مجالاً واسعاً لهؤلاء الذين يدعون أن في وسعهم مساءلة النظـــام وانتقاده باسم مبادئ الإسلام العليا، كما يدركونها، ســـواء تعلمـــوا دينيـــاً أم لا ليصبحوا من العلماء.

في البلدين العربيين الآخرين اللذين لديهما مؤسسات يزيد عمرهـــا عـــن الألف عام لتخريج علماء الدين وهما تونس - حيث يوجد جامع الزيتونـــة عـــام 734 - والمغرب. حيث يعود إنشاء جامعة القرويين في فاس إلـــى عـــام 859 - اعتمد النظام المنبثق عن الاستقلال سياسات مختلفة تجاه علمائـــه مـــن رجـــال الدين. في تونس اعتمد بورقيبة، الذي نشأ في ظل علمانية الجمهورية الفرنســـة الثالثة، على الطبقات الوسطى الحداثية في المدن؛ وقد منحه نضاله الطويل ضد المستعمر الفرنسي شرعية سياسية قوية للغاية. واستغنى بذلك عن مباركة رجال الدين له وأفرغ الزيتونة من مادتها بأن ألغى جهاز العلماء، وراح يقوم بأعمـــال رمزية ملفتة للنظر لكي يؤكد على علمانية المجتمع - كأن يشرب كوبـــاً مـــن العصير في بث مباشر على شاشات التليفزيون في شهر رمضان. أو أن يحـــرم نحر الخراف في عيد الأضحى (عيد الضحية الذي يحتفل فيه بذكرى تضحيـــة ابراهيم). ولكنه كان يأخذ في اعتباره إضفاء تبرير ديني على ما يفعـــل: فقـــد أصبحت التنمية الاقتصادية **جهاداً** أي معركة مقدسة في سبيل الله يعفي المـــرء من بعض الفروض الشعائرية التي قد تعوق الانتصار فيها. وعلى العكس ممـــا حدث في مصر، حيث استهدف إصلاح الأزهر إحكام الســـيطرة علـــى ســـلك العلماء واستخدامهم لصالح النظام، أخرجتهم تونس تماما من الساحة، مما سمح

«للمناضل الأكبر» أن يستخدم الإسلام على هواه إذا ما أحتاج لذلك. هذا الفراغ سيظهر تأثيره في السبعينيات عندما احتلت حركة التيار الإسلامي (M.T.I) بسرعة المجال الديني دون مقاومة حقيقية من رجال الدين، وكانوا ضعفاء للغاية – مما أدى بالسلطة إلى اللجوء للقمع في المقام الأول للتخلص من التيار الإسلامي الراديكالي.

في المغرب بعد انتهاء الحماية الفرنسية في 1957 كان العلماء، وهم من المؤيدين الأوفياء للملك محمد الخامس، على أتم استعداد لمنح الملك الشرعية الإسلامية التي جعل منها أحد ركائز سلطانه في مواجهة معارضيه من الطبقات الوسطى من سكان المدن. ومع ذلك كان العاهل – الذي كان يغدق عليهم مظاهر التبجيل والاحترام والصلاحيات – على عكس الوضع في تونس – يعمل على حرمانهم من أي إمكانية للتعبير المستقل والذي قد ينطوي على النقد[15]. وكان ابنه الحسن الثاني الذي اعتلى العرش في 1961 لا يستأذن أحداً سوى ذاته فيما يخص الإسلام. كان يعلن، وفي الوقت ذاته، أنه من سلالة النبي محمد (من هنا استمد لقبه: الملك الشريف) ولقب نفسه أيضاً بأمير المؤمنين ليضفي القداسة على شخصه. بصفته تلك يحصل على البيعة من العلماء ومن كانوا من سلالة الرسول ومن أعضاء عائلته، إلا أن هذه البيعة ليست لها في التصور الملكي البعد التعاقدي. يؤدي العلماء المغاربة إذن دوراً مؤسساتياً، إلا أنهم يكتفون بالموافقة على الإجراءات التي يتخذها أمير المؤمنين: فهو يظل المرجعية الأخيرة فيما يتعلق بالإسلام. في نهاية الستينيات كان المجال الديني المغربي متسعاً للغاية وشرعياً في الوقت ذاته، ولكنه كان تحت السيطرة. عندما بدأ تيار الإسلام السياسي يظهر في بدايات العقد التالي كان في إمكانه أن يعمل بسهولة داخل وسط يتحدث لغته دون أن يثير الشكوك الرسمية، مما سهل عليه احتلال الساحة الاجتماعية؛ ولكن كان صعباً عليه للغاية أن يتحول إلى استراتيجية القطيعة السياسية دون أن ينتهك القدسية المحرمة للملك وهو الأمر الذي ظل الشعب معارضاً له بشدة.

في الجزائر التي لم يوجد فيها أي تراث وطني لتعليم وتخريج العلماء (الذين كانوا يأتون عادة من الزيتونة في تونس أو من القرويين في فاس) كنت

لجمعية العلماء الجزائريين[16] الذى أسسها عبد الحميد بن باديس فى قسـطنطينة عام 1931 بعد ثلاث سنوات من تأسيس جماعة الإخوان المسـلمين المصريـة، الرؤية ذاتها التى كانت لهذه الأخيرة حول عدة نقاط مذهبية، إلا أن تأثيرها ظل محدوداً داخل بعض دوائر المتعلمين فى المـدن، دون أن يكـون لـها وجـود جماهيرى؛ على عكس حركة حسن البنا، فقد ظلت الحركة، فى بدايـة الأمـر، متحفظة تجاه المناضلين من أجل الاستقلال من جبهة التحرير الوطنى، وكـانت تطرح التساؤلات حول حقيقة تدينهم وهى لم تنضم للثورة سوى فى 1956، بعد عامين من اندلاعها. ساهم أعضاؤها فى إضفاء التـبرير الإسـلامى لحـرب الاستقلال التى أُطلق على المحاربين فيها اسم **المجاهدين**، كمـا أن ضحاياهـا كانوا يوصفون بالـ **شهداء**. بعد الاستقلال فى 1962 هُمش بن بلا هذا التيـار وكان فى ذلك الوقت مناضلاً اشتراكياً، وكان يعتبرهم مع كافة أعضاء التيـار الدينى، أى الجمعيات الدينية والمرابطين، من الرجعيين. فى عام 1966 تم حـل جمعية تسمى **القيم**، لأنها احتجت على شنق قطب فى مصر. خلال ذلك العقـد الزمنى والعقد التالى له تشكل داخل الحزب الأوحد، حـزب جبهـة التحريـر الوطنى، تيار محافظ (مما دعا روح السخرية الشعبية الجزائرية إلـى إطـلاق كناية Barbéfélène على الحزب ومعناها لحية وجبهة تحرير). إلا أنه لم يكـن هناك على الساحة الدينية، علمـاء معروفون، لدرجة أنه عندما بدأ تيار الإسلام السياسى يظهر فى بداية الثمانينيات (أى بتأخير عقد زمنى كامل عـن معظـم البلاد الأخرى) وجدت السلطة نفسها مضطرة – لكى تسيطر عليه– إلى استيراد علماء مصريين وضعوا على رأس الجامعة الإسلامية فى قسطنطينة، وكانت قد أنشأت لتوها، لعدم وجود الإمكانات المحلية الضرورية. مما سهل للمفكرين مـن الجبهة الإسلامية للإنقاذ من السيطرة على هذا المجال، دون أن يجدوا أمامـهم العديد من كبار العلماء المتعمقين فى معرفة وتفسير النصوص القرآنية والمقدسة الذين يستطيعون تقديم قراءة للإسلام مختلفة عن قراءتهم له.

هذا الإضعاف العام للعلماء الذى نلاحظه فى كافة أنحاء العالم العربى، مـا عدا العربية السعودية، فى نهاية الستينيات، يمكن أن تجده، مع بعض الفـروق فى بقية أنحاء العالم المسلم. ولكنهم احتفظوا فـى أغلـب الحـالات بمواقـع

مؤسساتية هامة ولكنها تختلف من بلد لآخر. فى تركيا أُلغيت المدارس التقليدية التى كانت تُخرّج العلماء فى عهد الإمبراطورية العثمانية، وذلك بعد إعلان الجمهورية على يد أتاتورك، فى إطار إجراءات العلمنة الإجبارية التى صدرت فى العشرينيات. فى المقابل شهد عقدا الخمسينيات والستينيات إنشاء الدولة لمدرستين لتعليم الإئمة والوعاظ **imam hatip lisesi** واللتان توسعتا توسعاً كبيراً حتى نهاية القرن[18]. فلما وجدت الدولة الكمالية نفسها مواجهة باستمرارية وجود إسلام ريفى اعتبرته متخلفاً بل ومناهضاً للحكم الجمهورى، أرادت أن تكوّن جيلاً من الدعاة «المحدثين» المشبعين بالمبادئ التى ترى أن الإسلام، بمفهومه الصحيح والعلمانية التركية، متوافقان تماماً، وتكون برامجهم الدراسية مزدوجة أى دينية وعادية فى الوقت ذاته. استهدف هذا الإصلاح، الذى يمكن تشبيهه بإصلاح الدولة الناصرية للأزهر، تنشئة علماء يمكن الوثوق بهم من الناحية السياسية، ولكن يبقى ذات أهمية محدودة. إلا أن أياً من الهدفين لم يتم التوصل إليه فى واقع الأمر. فقد لاقت المدارس الخاصة بالدعاة إقبالاً هائلاً، بإعطائها فجأة فرصة الحصول على التعليم لشباب ريفى ظل بعيداً عن المدارس العلمانية، فسمحت المدارس لذلك الشباب بالارتقاء الاجتماعى، دون أن يدفع ثمن علمنة النفوس، وفضل المستفيدون من هذا النوع من التعليم ثقافتهم الأولى عن الأهداف التى حددتها الدولة لنفسها. هؤلاء هم الذين شكلوا، ابتداء من السبعينيات، القاعدة التى قامت عليها الأحزاب السياسية الإسلامية التى قادها، تحت مسميات مختلفة، السيد/ أربكان.

على الطرف الآخر من العالم الإسلامى، فى إندونيسيا، عند إعلان الاستقلال عام 1945 دار جدل حول الأسس التى تقوم عليها الدولة، تعارضت فيه آراء العلماء – أعضاء منظمة **نهضة العلماء**[19] التى أنشأت عام 1926 – والعديد من المجموعات الإسلامية الناشطة، مع آراء الوطنيين العلمانيين وعلى رأسهم أحمد سوكارنو الذى لم يكن يخفى إعجابه بأتاتورك[20]. فلم تقم الدولة على أساس الإسلام وإنما على مجموعة من خمس مبادئ الـ **(بانكا سيلا)** من بينها الوطنية والإيمان بإله واحد. هذا هو الحل الوسط الذى أخذ فى الاعتبار مشاعر غير المسلمين من صينيين ومسيحيين وهندوسيين (يمثلون نحو 10%

من عدد السكان) وراعى أيضاً السيولة التى يتسم بها الإسلام الإندونيسى، فهو يتميز بأرضية من التوفيقية مع الممارسات والمعتقدات الهندوكية السابقة والمتأصلة جداً فى جاوا، أكثر الجزر كثافة بالسكان فى الأرخبيل[21]. إلا أن المتشددين من أنصار قيام دولة إسلامية، متجمعين فى حركة دار **الإسلام**، قد استولوا على جاوا عام 1949 ولم يهزموا سوى فى عام 1962 على يد الجيش[22] – الذى تمرس ضباطه الشبان على القتال فى محاربة هذا التمرد ذى الطابع الدينى. أما حركة العلماء والجماعات الإسلامية الناشطة الأخرى – وقد انضمت فى أحزاب سياسية – فقد اشتركت بقوة فى القمع الدموى للحزب الشيوعى الإندونيسى فى عام 1965. واستقبلوا بارتياح إقامة «النظام الجديد» على يد الجنرال سوهارتو فى عام 1967. إلا أن هذا الأخير، إذ أوكل إلى الجيش مهمة السيطرة على الدولة، قام بتهميش المؤسسات الدينية التى بدت له قوتها مهددة لاستقرار النظام. فى مستهل السبعينيات كان العلماء الإندونسيون إذن، ومعهم مختلف التجمعات التى تعمل على جعل الإسلام مصدرا للتشريع، فى موقف الضعف السياسى، على الرغم من ملايين المريدين الذين يقعون تحت سيطرتهم فى بلد كان يزيد عدد سكانه حينذاك على مائة وخمسين مليون نسمة. ولكن على الرغم من الضغوط التى مارستها السلطة عليهم، فقد عرفوا كيف يحتفظون بسلسلة من مراكز التأهيل، وشبكة من التضامن ونسيج واسع من المدارس القرآنية والمساجد، التى ستصبح فيما بعد إحدى الرهانات السياسية المحورية، فى نهاية العقد، عندما بدأ النشاط الكفاحى للإسلام السياسى ينشط وسط الشباب الإندونيسى.

الاستثناء الباكستانى

فى باكستان التى أنشأت فى 1947 على أساس من «القومية الاسلامية» كان الصراع بين الصفوة الحداثية المتعلمة على النموذج البريطانى ومختلف التيارات الدينية، حول التعريف ذاته لهذه الفكرة، سمح للعلماء بأداء دور هام، أكبر من الذى قام به أقرانهم فى معظم البلاد الأخرى، وهم منظمون تنظيما

جيداً ويعتمدون على شبكة من المدارس الدينية التقليدية -«**ديني مدرسة**»- يشكل طلبتها وخريجوها- قاعدة لهم، قوية للغاية.

الإسلام الباكستاني المعاصر هو وريث الحركات التي قامت كرد فعل للموقف الخاص بشبه القارة الهندية، عندما خلعت الإمبراطورية البريطانية آخر الملوك المسلمين من دلهي عام 1857. ولقد فقد مسلمو الهند السلطة السياسية مثلهم مثل إخوانهم في الدين الآخرين الذين وقعوا تحت السيطرة الاستعمارية في مناطق أخرى من العالم، إلا أنهم كانوا أيضاً في الوقت ذاته أقلية صغيرة (نسبة 1 إلى 3) في مواجهة الهندوس الذين كانوا خاضعين لهم طوال القرون العشر السابقة. أهم تلك الحركات التي استهدفت التأكيد على الوجود الإسلامي - المسماه «ديوباندى» قامت في 1867 في مدينة ديوباند[23] شمالي دلهي - وأخذت عنها اسمها. استهدفت الحركة تكوين العلماء القادرين على إصدار **الفتاوى** (الاراء الشرعية المعتمدة) في كافة جوانب الحياة اليومية للتأكد من تطابقها أو عدمه مع مبادئ الإسلام، من خلال تفسير متشدد ودقيق ومحافظ - شديد القرب من التيار الوهابي في الجزيرة العربية. بفضل إصدار تلك المجموعة من القواعد المحددة يستطيع المسلمون الاستمرار في الحياة دون أي مخاطرة داخل مجتمع غير إسلامي. هذه **المدارس الديوباندية**، التي انتشرت في كافة أنحاء شمال غرب الهند في ذلك الوقت على مدى قرن كامل، وهي منظمة تنظيماً جيداً في الأراضي التي قد تشكل باكستان الحالية، أصدرت مجموعة من **الفتاوى** يقدر عددها بعدة مئات من الآلاف. في يومنا هذا مازالت كل **مدرسة** تتمتع بشيء من أهمية تمتلك «داراً للإفتاء» حيث يجلس العلماء متربعين على الأرض، إلى جانب مكتباتهم الإسلامية ويحررون **الفتاوى** طوال اليوم رداً على الأسئلة التي تطرح عليهم مباشرة، وعن طريق الرسائل أو التليفون[24] حول شرعية أي عمل من الأعمال. نجح الديوبانديون بتنظيمهم تلك الممارسات في تشكيل عالم ذهني ذاتي يسمح لأتباعهم بالحياة حياة «إسلامية» مهما كانت تقلبات محيطهم السياسي أو الاجتماعي. ولكنهم على خلاف ما هو قائم بالنسبة لأتباع **التبليغ**، الذين ينأون بأنفسهم عن السياسة، يعملون، إذا ما أتيحت لهم الفرصة، على الضغط على السلطة لكي تنتشر تصوراتهم عن الإسلام في

المجتمع وذلك عن طريق التشريع. ولمـا كانوا منظمين تنظيماً جيداً، في إطار شبكة من المدارس الدينية التي تربى في الأساس الشباب القادم مـن العـائلات التقليدية في الريف أو المدن، سواء الفقيرة منها أو تلك التي ترفـض إرسـال أبنائها إلى مدارس الدولة، فإنهم، منذ قيام باكستان كدولة، في موقف يسمح لـهم بالتفاوض مع الحكومة. والواقع أنهم يطالبون دائمـاً بمـوارد ماليـة تـتزايد باستمرار لتمويل مدارسهم (مدارس داخلية مجانية وهو أحد أسـباب شـعبيتها) ويطالبون الدولة بأن تضمن عملاً لخريجيها الذين لا دراية لهم إلا بالعلوم الدينية التي تعلموها بأكثر الأساليب تقليدية. ولهذا فهم ينـاضلون مـن أجـل أسـلمة القوانين، والإدارة والنظام المصرفي إلخ، مما يسمح باستغلال إمكانات طلبتـهم ويضمن لهم التعيين في وظائف، ثم يحتلون مع مضي الوقت مواقع هامة داخـل السلطة.

منذ السنوات الأولى لقيام باكستان مارست أحزاب سياسية مختلفة الضغـط لأسلمة البلاد. فإلى جوار **الجماعة الإسلامية** للمودودي الذي أنشأها عـام 1941 وهدفها النهائي هو الاستيلاء على السلطة السياسية وإقامة الدولة الإسلامية كمـا سبق أن أشرنا أعلاه توجـد أحزاب من العلماء – وهو ما يشكل ظاهرة فريـدة في العالم الإسلامي – الذين يعبرون من خلالها عن مصالحهم السياسية الخاصة بهذه الجماعة المهنية – الاجتماعية وبشبكة طلابهم، ويعملون من هذا المنطلـق على أسلمة الجهاز الإداري والحكومي، دون أن يعملوا على الحصول لأنفسـهم على السلطة الفعلية. أهم تلك الأحزاب أثنان: حزب **جماعة علماء الإسلام** JUI **(Jami'at-I ulama-I islam)** التابعة من الديوبانديين و**جماعة علماء باكستان** JUP **(Jami'at-I ulama-I Pakistan)** يحركها علماء أكثر تسامحاً مع التصوف وشفاعة أولياء الله (التي يدينها الديوبانديون بشدة) البارلويون[25].

مارس العسكريون والنخبة، من المتعلمين في الغـرب عـبر السـتينيات، سياسة تهدف إلى التقليل من تأثير مختلف التيارات الدينية، إلا أنهم لم يصيبـوا سوى نجاح محدود وقتي – على خلاف ما حدث مع عبد الناصر في الفترة ذاتها على سبيل المثال: الواقع أنه بينما كان في استطاعة الرئيس أن يلعـب علـى مفاتيح متعددة وخاصة على متانة الهوية القومية المصرية، لكي يقلـل نسـبياً،

ويسيطر على المرجعية الإسلامية التي كان يطالب الإخوان المسلمون بالعودة إليها مثل علماء الأزهر، كان القادة الباكستانيون يصطدمون بغموض «القومية الإسلامية» التي قامت بلادهم على أساسها. بدون إسلام لا يوجد باكستان: لا شيء آخر يبرر وجوداً له متميزاً عن الهند، ولا يوجد شيء آخر ذو أهمية يوَحِّد بين الشعوب التي يتكون منها هذا البلد: الباشتون والسنديون والبنجابيون والبالوتش والمهاجرون (القادمون من الهند) ولا ننسى البنجاليين الذين انفصلوا بالفعل عام 1971. فعندما تكونت الهوية الوطنية، معتمدة على طبيعة الهوية الإسلامية مباشرة احتل الذين كان بإمكانهم تعريفها مركز القوة للحفاظ على التماسك الوطني ذاته. وهكذا استطاع العلماء والمودودي وحزبه أن يقاوموا الإجراءات التي اتخذت ضدهم في الستينيات على حين كسرت شوكة الإخوان المسلمين في مصر بواسطة القمع.

عند انتهاء ذلك العقد الزمني، كانت تظهر على صورة الإسلام بوجه عام تناقضات، أكثر مما كانت تشير إليه الدراسات الشائعة في ذلك الوقت، والتي كانت تركز اهتماماتها على الصفوة من الوطنيين والباحثين على التحديث الذين وصلوا إلى السلطة غداة الاستقلال. وبالرغم من حالة الوهن التي أصابت عالم الإسلام التقليدي بسبب تزايد قوة المثقفين والمتعلمين الذين تحرروا من عاداته وتقاليده وأعادوا تكوين رؤيتهم للعالم على أساس المعارف التي حصلوا عليها من الغرب، بدأ هذا الوهن يتلاشى بعد الهجمات التي استهدفته. فقد احتفظ الإسلام التقليدي بإمكانات تسهل وصوله إلى الأوساط الفقيرة في المدن والقرى وهي التي لم تَطُلْها التغييرات كثيراً. فالذين استفادوا من التعليم كانوا من الطبقات الوسطى والبورجوازية الصغيرة في المدن وهم الذين وجدوا هويتهم في النزعة القومية. وحتى نهاية الستينيات لم تُعبِّر تلك الأوساط الفقيرة عن نفسها سوى قليلاً، وظلت مستقرة بعض الشيء من الناحية الاجتماعية، على عكس ما حدث لها في العقد التالي. وفي المقابل ستعرف تلك الأوساط زيادة ديموغرافية هائلة، وتعبر عن نفسها عندما سيصل أبناؤها في السبعينيات إلى سن الرشد. سيجد هؤلاء أن رؤاهم للعالم قد تشكلت، ولو سطحياً، عن طريق المحيط الديني التقليدي للجماعات والعلماء بطريقة لا تلبي توقعاتهم. سيكونون

أكثر استعداداً لإعطاء آذانهم للخطاب الذى يعيد استخدام كلمات الإسلام، ولكن بعد إدخال التعديلات عليه لكى يضعه فى اتصال مباشر مع واقع غير من أحواله الانفجار السكانى والهجرة من الريف والزيادة الهائلة فى أسعار البترول. هذا الخطاب سيكون هو خطاب الأيديولوجيين الإسلاميين الذى تم إعداده على يد رجال مثل قطب والمودودى والخومينى، إلا أنه سيعرف أساليب تطبيقية متنوعة، حسب الوسط الذى يتلقاه، وطبقاً للظروف السياسية والاجتماعية الخاصة بكل بلد، وللشكل الذى بنى عليه المجال الدينى.

الجزء الأول

التحول إلى الجانب الآخر

1
على أنقاض القومية العربية

1973 – 1967

تميزت السبعينيات بالظهور والانتشار المفاجئ لحركات الإسلام السياسي الناشطة في جميع بلاد العالم الإسلامي ووصلت إلى قمتها مع انتصار الثورة الإيرانية في فبراير 1979 التي دمرت دولة الشاه «الكافرة» وشيدت على أنقاضها الدولة الإسلامية التي تطبق المبادئ التي وضعها آية الله الخوميني في بداية العقد. قلبت أحداث إيران التمثيلات المشتركة للإسلام في مجمله: ما كان يعتبر ديناً ميالاً للمحافظة ورجعياً وصلاته بالشأن الاجتماعي والسياسي تتدنى باستمرار في الوقت الذي كان فيه التحديث يتقدم، أصبح هذا الدين فجأة موضع اهتمام الجميع وعُلقت عليه كافة الآمال أو كافة المخاوف. حتى تيار الإسلام السياسي ذاته، الذي لم يكن يعرف حتى بوجوده سوى القليلين جداً، اختلط في الأذهان بثورة حدودها غير واضحة وذات طبيعة راديكالية ومناهضة للغرب في آن واحد.

إلا أن تسييس الإسلام عبر ذلك العقد لم يقتصر على الثورة الإيرانية وحدها، وإن كانت هي الأكثر شهرة؛ فقبل ذلك بخمسة أعوام، غداة حرب أكتوبر 1973 التي أمّنت للسعودية مركزها كسلطة مالية وسمحت أيضاً للتيار الوهابي/ السياسي المتشدد دينياً والمحافظ اجتماعياً، أن ينتشر في كافة الأنحاء وأن يعتلي مكانة مسيطرة في مجال التعبير الدولي عن الإسلام. بدا تأثيره أقل وضوحاً من تأثير إيران الخوميني ولكنه كان أعمق وأطول مدى منه. تغلب هذا التيار على التيار القومي التقدمي الذي انتصر في الستينيات وأعاد تنظيم المجال الديني، بأن ساعد الجمعيات الدينية والعلماء الذين يتبعون نهجه وبأن حقن مبالغ سائلة بكميات هائلة تدفقت في الحقل الإسلامي وضمن لنفسه العديد

من الولاءات. وعلى حين كان هذا التيار يصنع الحضارة الإسلامية الفاضلة في تعارض مع فساد الغرب، ظلت العربية السعودية التي تأتي منها معظم أمواله، الحليف الرئيسي للولايات المتحدة والغرب في مواجهة الكتلة السوفيتية. وفي عام 1979 استهل انتصار الثورة الإيرانية في طهران بهتاف «تسقط أمريكا» وهو نفسه العام الذي انتهى بالغزو السوفيتي لأفغانستان والذي كان من نتائجه المشاركة الضخمة لوكالة المخابرات الأمريكية CIA إلى جانب مقاتلي **الجهاد** الأفغاني؛ وقد مرت المساعدات الأمريكية والسعودية *للمجاهدين* أو جزء كبير منها عبر باكستان ضياء الحق، الذي هو من أشد المعجبين بالمودودي الذي أصبح العديد من معاونيه وزراء في إسلام أباد.

لا نستطيع إذن أن نلخص انبثاق تيار الإسلام السياسي في السبعينيات بأن نقول إنه حركة ثورية أو بأنه حركة مناهضة للإمبريالية تحرك وتعبئ الجماهير من الفقراء بواسطة الاستخدام البارع للشعارات الدينية – ولا على العكس من ذلك، في كونه مجرد تحالف أمريكي – سعودي مناهض للشيوعية. لكي نستوعب الظاهرة في مجملها يتعين أن نضع كشفا بأبعادها المتعددة وننظر إلى تفاعل علاقات تلك الأبعاد مع بعضها البعض أثناء مرحلة التكوين: شبكاتها، وقنواتها وميولها وتوجهاتها والأفكار التي تكونت بداخلها (وكما عرضناها من قبل) ثم نربط ذلك بالتقلبات الديموجرافية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية الخاصة بذلك العقد الزمني. سنستطيع عندئذ أن نلاحظ ما هي المجموعات التي تندرج داخل التحرك الإسلامي وكيف تتوصل أو تفشل في أن تتحالف للاستيلاء على السلطة وأن تجمع حولها مجموعات واسعة من السكان، ومن هم الذين يحاربونها. سنرى كيف ولماذا تم كسر شوكة بعض تلك الحركات على يد السلطة القائمة، وكيف انقسمت أخرى على نفسها على يد الدولة التي تعرف كيف تستميل إليها الجانب الأكثر اعتدالاً من داخلها وأخيراً كيف استطاعت أخرى القيام بالثورة. بغض النظر عن البديهيات التي يبدو أنها تفرض نفسها على الحس المشترك فإن المقارنة بين مختلف الحركات الإسلامية التي ظهرت في ذلك الوقت هو التي ستسمح لنا بفهم بنيانها.

في ذلك العقد وصلت أولى الأجيال التي ولدت بعد الاستقلال إلى سن الرشد في معظم البلاد المسلمة. هي أجيال مجردة إذن من ذاكرة النضال التحرري المناهض للاستعمار وهو الذي منح للأنظمة الوطنية التي في السلطة شرعيتها. سيجد هذا الجيل الجديد نفسه في غير تجانس مع النخبة الحاكمة: تعداد هذا الجيل كبير للغاية بسبب الانفجار السكاني وهو غير قادر على الاستفادة – على عكس من آبائه ومن كانوا أكبر منه سنا – من الاندماج في المجتمع، ولا هو بالأولى قادر على الصعود الاجتماعي الاستثنائي الذي سمح به الاستقلال، ورحيل المستعمرين وتقسيم ثروتهم. فيما بين 1955 و1970 كانت الزيادة في عدد السكان داخل العالم الإسلامي كبيرة جدا (من 40% إلى 50% حسب البلد). في عام 1975 كان السكان الذين تقل أعمارهم عن 24 عاماً يمثلون أكثر من 60% من السكان وتنامت بشدة أعداد سكان المدن وأعداد الذين يعرفون القراءة والكتابة[1]. عالم الإسلام الذي كان في الأساس ريفيا منذ أن قدم، تسيطر عليه النخب التي تعيش في المدن والمحدودة العدد التي تحتكر القراءة. قد عرف تغيرات شاملة وراديكالية بهذه الجموع من الشباب الذين يمثلون الجيل الأول الذي أقام في المدينة وأصبح متمكنا من الكتابة. هؤلاء القادمون الجدد وجدوا أنفسهم في مواجهة تحديات من أنواع متعددة لم تعد تفيدهم في حلها المعارف الموروثة عن آبائهم وهم في الغالب أميون. الفجوة الثقافية والاجتماعية بين الجيلين كانت عظيمة ولا مثيل لها منذ وجود العالم الإسلامي. لم يكن شباب السبعينيات، إذن في تواؤم مع مجتمعه: وجودهم في المدينة كان في كثير من الأحيان عبارة عن تراكم بشري في مناطق إسكان سيئة عند أطراف المدن (من صفيح في المغرب، *عشوائيات* في الشرق الأوسط *وجيسيكوندو*[2] في تركيا، إلخ) والأهم من ذلك، جعلتهم المعرفة التي جنوها من التعليم العام الشامل باللغة القومية يتطلعون إلى تغيير وضعهم، وإلى الارتقاء في السلم الاجتماعي على حين كان آباؤهم وأجدادهم متوائمين في رضاء تام مع أدوارهم الاجتماعية الثابتة، خاصة وأنهم لم يعرفوا غيرها في العالم الضيق الذي تحده أبعاد القرية.

كان التغيير ملموساً بسبب تعميم التعليم الثانوى ثم التعليم العـالى -بقـدر أقل- وسط المدن: فهو لا يتيح للفرد فقط تلقى الثقافة المكتوبة (قراءة الصحف) ولكنه يفتح المجال أيضاً لممارستها بأن يسمح باختيـار مصـادر المعلومـات والمقارنة بينها وبالتعبير بطريقة محددة عن الآراء علناً والجدال بشأنها وشعور المرء نفسه من الناحية الفكرية بأنه يقف على قدم المساواة مع النخبة الوطنيـة الموجودة فى السلطة. إلا أن هذه القفزة الثقافية إلى الأمام لم تترجم إلـى التقدم الاجتماعى المنشود. ولّد هذا الإحباط شعوراً مناهضاً لهذه النخب الحاكمة التـى اعتبرت مذنبة باستئثارها بالسلطة وبإحباطها الشباب لعدم وصولهم إلى السـلطة والثروة وهم الذين وضعوا استثماراتهم فى الحصول على المعرفة.

تم التعبير عن الاستياء الاجتماعى والسياسى فى المجال الثقافى من خـلال رفض الأيديولوجيا القومية للنظم القائمة وإحـلال الأيديولوجيـا الإسـلامية مكانها. وتمت هذه العملية فى البداية بواسطة الطلبة: فالجامعات التـى كـانت تسيطر عليها عند عبور العقد إلى السبعينيات مجموعات اليسار، أصبحت تحت سيطرة حركة الإسلام السياسى. وكانت تنشر الأفكـار التـى بلورهـا قطـب والمودودى والخومينى وأمثالهم ولكنها أفكار لم تكن قد وجدت حتى ذلك الحيـن الجماهير التى تستمع إليها لعدم وجود عدد كـاف من الوسطاء علـى درجـة كافية من الغضب لكى يتعاطفوا مع نظريات القطيعة مع المجتمع وعلى درجـة من التعليم باللغة القومية المكتوبة والحديثة بالقدر الكافى الذى يسمح لهم بتفهمها وبالتعرف على نفسهم فيها.

تشكلت الإنتليجنيسيا الإسلامية فى أوساط الطلبة فى تلك الحقبة. إنـها لا تشكل مجموعة اجتماعية متجانسة ذات أهداف محددة. لقد جعلت مـن التوجـه الإسلامى السياسى معركة من أجل الهيمنة السياسية انطلاقاً من إحداث شـرخ فى المجال الثقافى حول القومية. سيسمح ذلك للحركة الإسلامية بـأن تجنـد أتباعها فى أوساط متباينة ذات مصالح اجتماعية متباعدة. انطلاقاً من نواة مـن الأيديولوجيين الطلاب تشكلـت مجموعتان اجتماعيتان لديهما قابليـة خاصـة للتجنيد فى عملية التعبئة الإسلامية: الشباب الفقير من سكان المـدن - فكتلـة البؤساء، الذين أفرزهم الانفجار السكانى والهجرة من الريـف والـذى يمثلـهم

«الحيطيون»[3] الجزائريون العاطلون أفضل تمثيل – والبورجوازية المتدينة، تلك الطبقات الوسطى المحرومة من الوصول إلى المجال السياسى والمكبلة اقتصادياً من الأنظمة العسكرية أو الملكية. وكما سنرى فيما بعد، فإذا كانت هاتان المجموعتان تطالبان فى صوت واحد بتطبيق *الشريعة* وإقامة الدولة الإسلامية فليس لهما نفس التصور. فالمجموعة الأولى تراها ذات مضمون اجتماعى ثورى، على حين تراها الأخرى فرصة لأن تضع نفسها محل النخبة الحاكمة القائمة، دون إجراء أى تغيير فى هيراركية المجتمع. هذا اللبس موجود فى أسس تيار الإسلام السياسى المعاصر ذاتها، وما يميز الأيديولوجيا التى ينشوها مفكروهم، هو حجب التعارض بين مصالح عنصريه الأساسيين دافعاً كليهما إلى دينامية ثقافية وسياسية توفق بينهما بتوجيههما نحو هدف مشترك واحد هو الوثب على السلطة.

تحت الوحدة الظاهرية للخطاب الإسلامى يوجد تناقض فى الأهداف بين الشباب الفقير فى المدن من جانب والبرجوازية من جانب آخر، وهو ما يشرح لماذا تستطيع الحركة مرتعاً لقوى وجماعات مصالح، بعضها محسوب على اليمين والآخر على اليسار، سواء كان ذلك فى داخل بلدٍ ما بل أو على المستوى الدولى. إن التأييد القوى للعربية السعودية –التى هى أفضل مثل للملكية «الرجعية»– والتشجيع الأمريكى على توسع تيار الإسلام السياسى لا يهدف إلى إيصال الشباب الفقير فى المدن إلى السلطة وهو الذى يطابق فى ذهنه بين تطبيق *الشريعة* والثورة الاجتماعية، وإنما إلى تأييد للبرجوازية المتدينة التى تراها كل من الرياض وواشنطن أفضل من يستطيع تحييد الطبقات الخطيرة بأن تمونها بالكلمات والرموز الدينية بأفضل ما تستطيعه النخب الوطنية التى استهلكت شرعيتها وكان القسر والقمع[4] هى أهم سلاحان لديها. على الناحية المقابلة كان تأييد الحزب الشيوعى الإيرانى (توده) والاتحاد السوفيتى السابق للثورة الإيرانية وانضمام عدد كبير من الماركسيين السابقين عبر العالم الإسلامى للقضية الإسلامية، بل وتأييد البلديات الشيوعية الفرنسية لمنظمات شبابية إسلامية فى ضواحى المدن أيضاً، كان الدافع من وراءه هو الاعتقاد بأنه بما أن «الجماهير» قد انضمت للحركة، فيتعين التأكيد على طابعها

«التقدمى» والشعبى لجعل الإسلام السياسى حركة مناهضة للإمبريالية والرأسمالية[5] وذلك تفويت الفرصة على البورجوازية المتدينة حتى لا تستقطبها وتحيّد إمكاناتها الثورية.

تعتبر هذه الازدواجية الاجتماعية جزء لا يتجزأ من الحركات الإسلامية - بل إنها تشكل جوهرها ذاته - وهى التى تفسر تركيزها على الأبعاد الأخلاقية والثقافية للدين. فهذه الحركات تعمل على الظفر بأوسع قاعدة شعبية ممكنة - إلى أن تستولى على السلطة، كما حدث فى إيران- عندما يكون فى استطاعتها تعبئة شباب المدن الفقير والبرجوازية المتدينة معاً بفضل أيديولوجيا محورها الأخلاق وبرنامج اجتماعى غير واضح. وكل تشكيل من التشكيلات الداخلة فى تكوين الحركة يستطيع فهمها وتفسيرها على هواه، بسبب تعدد المعانى الذى تتميز به اللغة الدينية.

على العكس من ذلك، عندما تتفكك وحدة الشباب الفقير فى المدن والبورجوازية المتدينة، تصبح الحركة غير قادرة على الاستيلاء على السلطة، إذ تفقد الأيديولوجيا طابعها الموحّد: وتظهر أنواع متعددة من الخطاب الإسلامى متنافسة تعمل على إقصاء بعضها البعض، أحدهما يسمى «راديكاليا» يعتمد المطالب الخاصة بالشباب الفقير فى المدن والآخر «معتدل» يعكس رؤى البرجوازية المتديّنة. فى هذه الحالة -التى أوصلتها الحرب الأهلية الجزائرية (1992-1998) إلى ذروتها فى المواجهة الإسلامية الداخلية بين الجماعة الإسلامية المسلحة والجيش الإسلامى للإنقاذ (AIS)، «المعتدل»[6] تصبح الانتليجنسيا ضعيفة للغاية لأنها غير قادرة على بلورة أيديولوجيا تعبوية تجمع بين العنصرين الذين تتشكل منهما الحركة. يسمح مثل ذلك الوضع عادة للنخب الحاكمة بأن تزرع الفرقة طويلة الأمد بينهما، مستغلة الانحراف الإرهابى لعدد من المتطرفين لإثارة مخاوف البورجوازية المدنية: فهى التى ستكون أولى ضحايا الهياج الاجتماعى لشباب المدن الفقير فى حالة غياب الجهاز القمعى للدولة. ففى الجزائر أيضاً تبين ذلك عندما ظهرت، عملية البلطجة وفرض الإتاوات على الوجهاء من الإسلاميين على يد المجموعات المتطرفة منذ البداية بين عامى 1994 و1995. وفى مصر ساعد الأثر السيئ الذى تركه الإرهاب

ضد السياح على دخول الطبقات الوسطى المحلية والشعب البسيط الذى يعيش على هذه الصناعة الدولة على وصم الحركة فى مجملها تماما وخاصة بعد مجزرة الأقصر فى خريف 1997 [7]. كما عرفت دول مسلمة عديدة استخدام تلك الانقسامات لكى تجذب إلى السلطة قطاعا من الانتليجنسيا الإسلامية والبورجوازية المتدينة بأن تضاعف من المظاهر البيّنة لأسلمة الحياة اليومية مع الاحتفاظ بالتركيبة الاجتماعية على ما هى عليه، كالذى سيوضحه لنا ما حدث فى باكستان أو ماليزيا اعتباراً من أواخر السبعينيات.

ظهور الانتليجنسيا الإسلامية هو الشرط الأول لوجود الحركة. فقد ظهرت منذ بداية السبعينيات في جامعات مصر وماليزيا وباكستان ثم انتشرت فى مجمل العالم المسلم، مستفيدة من مراكز التقوية والقوة المالية التى فى حوزة التيار الوهابى منذ أكتوبر 1973. ففى كل حالة من تلك الحالات تقوم بفرض نفسها على الساحة حيث تُقصى القومية وتضع محلها مثلا عليا أخرى.

كانت القومية العربية تستهدف، مثلها في ذلك مثل الإسلام السياسى تجميع الطبقات الاجتماعية المتنافرة، الأولى بأن تذيبها داخل «الوحدة العربية» بعد منحها مكانة سامية والأخر بأن يصهرها فى جماعة افتراضية للمؤمنين. إلا أن القومية قد انشطرت عبر الزمن إلى فريقين متناقضين: الفريق «التقدمى» وراء مصر الناصرية وسوريا والعراق البعثيين، والفريق «المحافظ» وراء عروش شبه الجزيرة والأردن. جعلت تلك «الحرب الباردة العربية» من المواجهة مع إسرائيل عامل الاتفاق الأوحد: وهو الذى أصيب فى مقتل بعد هزيمة الأيام الستة فى يونيو 1967. إلا أن التقدميين وعلى وجه الخصوص جمال عبد الناصر، الذى أخذ مبادرة الحرب وكان ضحية أسوأ إهانة عسكرية، هم الذين تأثروا فى البداية من الهزيمة. تعتبر الاستقالة المدوية للرئيس ليلة الهزيمة - حتى ولو أنه سحبها بعد ذلك واستخدمها للإطاحة بمنافسيه حينذاك - تمزقاً هائلا فى المجال الرمزى: فقد أثبتت كارثة 1967 بطلان الوعد بالنصر المنتظر على الدولة الصهيونية. الصدمة التى عاشها فى ذلك الوقت المثقفون العرب أثارت العديد من المراجعات المتعمقة، نذكر منها كتاب الفيلسوف السورى

صادق جلال العظم[8] النقد الذاتي بعد الهزيمة الذي يعتبر أفضل الأمثلة على ذلك. فيما بعد عدّت الأوساط الإسلامية ومحبو السعودية هزيمة 1967 عقاباً إلهياً للبعد عن الدين، وأقامت تعارضاً بين ما حدث في 1967 - عندما كان الجنود المصريون يهتفون «في الأرض! في الجو!»- وما حدث في 1973 عندما هللوا: «الله أكبر!» وهو ما أدى إلى أن مصير الحرب كان في صالحهم.

مهما كانت التأويلات فإن الهزيمة أدت إلى زعزعة البناء الأيديولوجي للقومية من أساسه ونشأ عنها فراغاً سهّل بعد بضع سنوات من اختراق الأفكار الإسلامية الجديدة، النابعة من أعمال سيد قطب، للمجتمع، والتي كانت حتى ذلك الحين محصورة في بعض دوائر الإخوان المسلمين وفي السجون والمعتقلات. أدى الوسط الطلابي الدور الرئيسي في ذلك التوسع الأيديولوجي، وقد كان الوسط الطلابي يمثل طليعة التمرد على السلطة يسيطر عليه اليسار الاشتراكي الذي كان يدفع الأمور نحو فتح الجبهات الحربية ضد إسرائيل، ويعزو الهزيمة إلى خيانة الجنرالات والمنتفعين من النظام العسكري. في فبراير 1968 ثار الطلاب بمساندة عمال المدينة الصناعية في حلوان إحدى ضواحي القاهرة. وفي الخريف حدثت قلاقل أخرى في دلتا النيل وفي الإسكندرية حيث تظاهر بعض الطلبة المنتمين للإخوان المسلمين - الذين كانوا أقلية صغيرة جداً في ذلك الوقت[9]. بالنسبة للسلطة الناصرية كان تشكيل قطب أيديولوجي على يسارها يمثل بالنسبة لها أهم الأخطار في ذلك الوقت، فهو يهدد شرعيتها التقدمية، خاصة وأن القضية الفلسطينية كانت القضية التي تستخدمها الدول العربية لتجسد فيها الشعور القومي ولكنها خرجت عن سيطرتها، بعد ما حصلت منظماتها على استقلالها الذاتي بوصول ياسر عرفات إلى رئاسة منظمة التحرير الفلسطينية عام 1969.

أصبح الفلسطينيون يمارسون السيطرة على شئونهم ومصيرهم وجسدوا بأنفسهم المقاومة العربية ضد إسرائيل بعد أن أفلست الدول العربية عسكرياً واحتل الفلسطينيون مجال الخيال القومي -وخاصة في الأوساط الطلابية- وهو الخيال الذي كانت الناصرية تعمل على تعبئته وتحريكه. إلا أن الضغط المتصاعد داخل هذه المنظمات المقيمة داخل معسكرات اللاجئين في الأردن

وضد الملك حسين، انتهى بمواجهة دموية فى سبتمبر 1970 – أيلــول الأســود بالنسبة للمقاومة والتى أنزلت فيه بالفلسطينيين أكبر الخســائر فــى تاريخــهم الحديث[10]. لم تكن الدولة العبرية وإنما دولة عربية هى التى كــانت تضــرب أبطال القومية العربية الجدد الذين تلقوا بذلك ضربة إضافية كبرى على حيــن توفى جمال عبد الناصر فى الشهر ذاته. وهو ما حرمها مــن أكــثر رموزهــا كارزمية.

فى العام ذاته 1970، بدا أن الأزمة القومية تعمل لصالح الحركات اليسارية الممثلة فى المقاومة الفلسطينية، تساندها تحركات الطلبــة وبتــأييد الحركــات العمالية فى بعض الأحيان. إلا أن تلك الانفتاحة كانت قصيرة الأمد، لأن الدول، بما فيها تلك التى تطلق على نفسها تسمية الدول «التقدمية» ركزت إمكانياتــها لمواجهة تهديد رأت أنه يزداد خطورة لأن الجو العام، بعد أحــداث 1968 فــى العالم الغربى، أخذ يفيض بالــ «اضطرابات» اليسارية. ومن جهة أخــرى لــم يكن فى استطاعة اليسار أن يجد له موطئاً خارج العالم الطلابى ومثقفى المــدن و«طبقة عاملة» هى فى الأصل قليلة العدد. خطاب اليسار الجذرى أثار مخاوف الطبقات المتوسطة وظل غير مفهوم بالنسبة لمجموع السكان لأنه يستخدم مفاهيم وتعبيرات ماركسية ذات أصول أوروبية هى أبعد ما تكون عن عالم تمثيلاتها.

نجاح الإسلام السياسى سيجمع فى مفارقــة غريبــة مخــاوف البعــض وإحباطات البعض الآخر. السلطات التى كانت تنظر إليه من خــلال المنظــور المحافظ السعودى أيدته لتواجه به النشاط اليسارى فى الجامعات، بل وتحــول بعض الشباب الراديكالى وبعض المثقفين اليساريين، بعد أن تيقنوا مــن فشــلهم فى الوصول إلى الجماهير، إلى أيديولوجية بدت لهم أكثر أصالة.

أظهرت أحداث أيلول الأسود الفلسطينى فى عمان الطابع المتفجر للغضــب الشعبى الذى تعبئه قوى اليسار ضد أنظمة متسلطة ومهزومة عســكرياً. علــى العكس من ذلك أيد الإخوان المسلمون الأردنيون الملــك حســين خــلال تلــك المحنة[11]. وقد حفظ باقى القادة العرب الدرس جيداً. وهو ما دعا خليفــة عبــد الناصر، السادات، بعد أن وطد سلطانه على الحكم فى مصر، من خلال القبض على الناصريين مؤيدى السوفييت فى «ثورة التصحيح» فى 15 مايو 1971 إلــى

الإفراج بالتدريج عن مجمل المعتقلين من الإخوان المسلمين[12]. وأصبحت الجامعات بسرعة مكان توطنهم المفضل. فما إن فتحت الجامعات أبوابها فى العام الدراسى 1972-1973 الذى تميز باضطرابات طلابية لا تهدأ تطالب بالعودة لمحاربة إسرائيل والتى جعلت من المسألة الطلابية أحد الموضوعات المحورية للسياسة الداخلية، شاهدت قيام أول منظمة إسلامية وذلك فى كلية هندسة جامعة القاهرة. لم يكن لها تأثير قوى بعد بالنسبة للماركسيين إلا أنها كشفت عن شعاراتها الخاصة بها، وكانت تتمتع بمساندة المخابرات، حتى ولو أن ذلك لم يلق إجماعا فى صفوف نشطائها.

تخلى السادات بتأييده الإسلام السياسى عن استئثار الدولة بالأيديولوجيا وبسيطرتها على الدين اللذين وطدهما سلفه. ففى الوقت الذى كان النظام الناصرى يحرك الجماهير ويعبئها عن طريق القومية ويقمع أى فكر شارد منشق، كان خليفته يعوض الضعف العقائدى لنظامه بترك الفاعلين الدينيين المستقلين يعبرون عن آرائهم لتحييد اليسار. حدث ذلك التحرر النسبى للدين فى الوقت الذى ظل فيه المجال السياسى الحقيقى تحت السيطرة التامة. لا توجد حرية صحافة حقيقية ولا يوجد سوق حر للأفكار ما عدا ذلك السائد داخل المساجد وعبر خطاب دينى عرف الإسلاميون كيف يستقطبونه لصالحهم. الظاهرة التى نلاحظها فى مصر نجد لها نظيرا فى بلاد مسلمة أخرى وخاصة فى تونس والجزائر والمغرب، إذ رأى الطلبة اليساريون - وكانوا فى غالبيتهم من المتحدثين بالفرنسية - أنفسهم في مواجهة طلبة إسلاميين من الدارسين بالعربية يبحثون عن مثلهم النموذجية فى الكتب المنشورة فى العربية السعودية لا فى الحى اللاتينى (حى الطلبة فى باريس).

2

انتصار الإسلام البترولى وانتشار الوهابية

1973

تعتبر حرب أكتوبر 1973 لحظة تفاعل متسارع رئيسية لتلك العملية. قامت هذه الحرب بمبادرة من مصر وسوريا لغسل إهانة هزيمة 1967 وللسماح للأنظمة المتسلطة بإعادة تأسيس شرعيتها، ونجحت خلالها جيوش هذين البلدين في تدمير الخطوط الإسرائيلية على قناة السويس والجولان في هجوم ناجح إلا أنها تلقت هجمة مضادة خطيرة. توقفت هذه الهجمة المضادة بعد إيقاف ضخ وتسليم البترول لحلفاء الدولة العبرية الغربيين الذى قررته الدول العربية المصدرة؛ تم توقيع الهدنة عند الكيلو 101 من العاصمة المصرية على طريق السويس القاهرة وهي النقطة التي كان الجنود الإسرائيليون قد وصلوا إليها. حققت البلاد العربية المشتركة في جبهة القتال نصرا على المستوى الرمزي: نصر سمح للسادات والرئيس السوري الأسد أن يقدما نفسيهما فى صورة «بطل العبور» (قناة السويس) بالنسبة للأول، و«أسد كتوبر»[1] بالنسبة للآخر. إلا أن المنتصرين الحقيقيين في الحرب كانت البلاد المصدرة لـ«الزيت» وعلى رأسها العربية السعودية. بخلاف النجاح السياسي للحظر، نجح هذا البلد أيضا فى جعل المعروض من الوقود شحيحاً مما أطلق للأسعار العنان[2]. وتزودت الدول البترولية بدخول هائلة وراحت تحتل مكانة مسيطرة داخل العالم الإسلامي.

حصلت العربية السعودية عندئذ على وسائل لا نهاية لها لتحقق طموحها القديم بالهيمنة على معانى الإسلام على مستوى الأمة الإسلامية، أى على

جماعة المؤمنين بأكملها. كانت القومية قد قللت بديناميتها عبر الستينيات نسبيا من الأهمية السياسية للدين. حرب 1973 غيرت المعطيات. لم يكن المذهب الوهابي يحظى بأهمية، خارج شبه الجزيرة، سوى لدى الأوساط المتشددة (أو«السلفية») التي كانت تنتمي لحركة دولية متشتتة، فكان الإخوان المسلمون يجاورون فيها المجموعات الهندية والباكستانية وكذلك المسلمين الزنوج الأفريقيين والآسيويين الذين عادوا - بعد المرور من مكة - إلى بلادهم يعظون «على الطريقة العربية» في بلادهم لتنقية الإسلام من «المعتقدات الخرافية». قبل 1973 كانت التقاليد الإسلامية القومية أو المحلية متأصلة في التدين الشعبي، وكان رجال الدين المنتمون لمختلف المدارس الفقهية السنيّة المتوطنة في المناطق الكبرى من العالم الإسلامي (حنفية في المناطق التركية وجنوب آسيا، ومالكية في أفريقيا وشافعية في جنوب شرق آسيا[3]) أو شيعية، لا يزالون محتفظين في كل مكان قبل 1973 بمكانة مسيطرة، وكانوا ينظرون بعين الريبة للتشدد القادم من السعودية ويشجبون طابعه المتعصب. ولكن بعد ذلك التاريخ تضخم حجم المؤسسات الوهابية واندفعت في حملة لنشر الدعوة ذات أبعاد ضخمة داخل العالم السني (أما الشيعة الذين يعتبرون منشقين عن العقيدة فقد ظلوا خارج هذا التحرك). كان هدفها هو في الوقت ذاته جعل الإسلام فاعلاً من الدرجة الأولى على المسرح الدولي، بإحلاله محل القوميات المهزومة، وتلخيص طرق التعبير المتعددة لهذا الدين في طريقة المسيطرين على مكة وحدهم. نشاطهم امتد إلى جميع أنحاء العالم حتى فيما وراء الحدود التقليدية للإسلام وحتى داخل الغرب حيث مثلت الشعوب المسلمة المهاجرة هدفاً مفضلاً للنشاط السعودي[4] في مجال الدعوة.

إلا أن نشر الإيمان لم يكن الهدف الوحيد لقادة الرياض: أصبح الانتماء الديني مفتاحاً لأبواب مساعداتهم ودعمهم لمسلمي العالم وتبرير تفوقهم ووسيلة لإبعاد الحسد الذي تثيره ثرواتهم لدى جماهير المسلمين الفقراء في أفريقيا وآسيا. السلطة السعودية بإدارتها لإمبراطورية هائلة لعمل الخير والمساعدة، تعمل على إضفاء الشرعية على الرخاء الذي تتمتع به وتجعله يرى على أنه منْ إلهي لأنه ظهر في شبه الجزيرة التي أنزل فيها الوحي على محمد. سمحت هذه

العملية بالدفاع عن ملكية هشة بتصويرها فى الخارج عبر بعدها الخيرى والدينى. ساهم ذلك أيضاً فى لفت الانتباه عن كون حماية المملكة يقوم فى نهاية الأمر على القوة العسكرية الأمريكية وأن النظام الذى يشجب دعايات الكفار والغرب، مرتبط ارتباطاً وثيقاً ومعتمد تماماً على الولايات المتحدة. مثل تلك الاستراتيجية حمت آل سعود عبر أهم السنوات المشرقة للبترول إلى أن أخلّت حرب الخليج 1990–1991 بالتوازنات.

«النظام» السعودى العابر للأوطان يتدخل فى الوقت ذاته، عن طريق شبكة نشر الدعوة التابعة له وبإعاناته وبتدفقات اليد العاملة المهاجرة التى يجذبها، فى العلاقات بين المجتمع والدولة فى أغلب البلاد المسلمة. وهو بتزويده الأفراد بموارد مالية يسمح لهم بالتحلل من روابط الولاء نحو النخبة الوطنية الحاكمة. ومع ذلك كانت تلك النخب تعتبر فى السبعينيات الدخول الناجمة عن البترول منّا هبط من السماء لأنها تخفف ولو مؤقتاً من وطأة الأمور الواقعة على كاهل أنظمة يهددها الانفجار الديموجرافى. الخريجون الجدد وأساتذة الجامعات أصحاب الخبرة، وكذلك العمال والفلاحون هاجروا ابتداء من منتصف العقد نحو البلاد البترولية: من السودان ومصر وفلسطين ولبنان وسوريا والأردن وباكستان والهند وجنوب شرق آسيا إلخ. كان تعداد اليد العاملة المهاجرة فى دول الخليج 1.2 مليون عامل مهاجر فى 1975 (60.5% منهم من العرب) أصبحوا 5.15 مليوناً فى 1995 (30.1% منهم عرب و43% من سكان شبه القارة الهندية (معظمهم مسلمون). فى باكستان قدرت الأموال التى حولها المهاجرون المقيمون فى الخليج عام 1983 بثلاث مليارات من الدولارات – يمكن مقارنتها بـ 735 مليون دولار هى مجموع المساعدات الخارجية التى يحصل عليها هذا البلد[5].

التأثير الاجتماعى والاقتصادى لتلك الهجرات له أبعاد هائلة. إنه بداية يخفف من البطالة وخاصة بين أصحاب الشهادات، فى مرحلة حرجة ومن سوق العمل تميزت بمقدم الجيل الأول الذى ولد بعد الاستقلال، وهو وليد الانفجار السكانى والهجرة من الريف وتعميم التعليم. ومع ذلك فإن هذا الجيل بالذات هو الذى يبدو الأكثر تقبلاً لمظاهر الاستياء الاجتماعى ؛ ثم إن تلك الهجرات تضخ

العملات الصعبة فى الاقتصاديات الوطنية من خلال الأموال المحولة إلى الأسرة التى ظلت فى الوطن وتخلق تدفقات جديدة لحركات الثروات والبضائع والخدمات التى تخرج عن سيطرة الدولة. وأخيراً، تضمن هذه الهجرات ارتقاء اجتماعياً سريعاً لمعظم المهاجرين الذين يعودون إلى بلادهم وقد تغير وضعهم الاجتماعي. الموظف الصغير صاحب المرتب الضئيل بالأمس يعود وهو يقود سيارته الأجنبية، ليبنى لنفسه مسكنا، فى إحدى الضواحى الراقية ويستثمر أمواله أو يعمل فى التجارة دون أن يكون مديناً بذلك للدولة التى لم تكن تقدر أصلاً على أن تزوده بمثل تلك المصادر من الدخل.

يواكب الصعود الاجتماعى عند عديد من المهاجرين العائدين من بلاد الذهب البترولى، تكثيف للممارسات الدينية. الزوجة المحترمة سترتدى حجاباً راقياً وستناديها خادمتها بـ يا حاجة اللقب المخصص للاتى أدين الفريضة فى مكة على حين كانت السيدات البورجوازيات من الجيل السابق تفضلن سماع خادماتهن يناديهن على الطريقة الفرنسية بـ«مدام»[6]. الذين أقاموا فى البلاد الملكية فى شبه الجزيرة العربية كوّنوا ثروتهم فى مناخ سلفى أو وهابى مما جعل الكثيرون منهم يعزون إليه السبب الروحى فى رخاءهم المادى.

منذ نهاية السبعينيات وعبر العقدين التاليين بالكامل أصبح وجود هؤلاء المهاجرين القدماء وهم يمارسون تدينهم على الطريقة السعودية أمراً ملحوظاً. بعضهم سكنوا ضواحى راقية جديدة حول مساجد بُنيت على الطراز المسمى «باكستانى دولى» الذى يتميز بكثرة استخدام الرخام وبالنيون الأخضر. هذا الانقطاع الذى حدث فى استمرار التراث المعمارى الإسلامى المحلى لصالح مسجد «نمطى» تم بناؤه بواسطة البترودولارات يشهد -فى مجال البيئة المعمارية للمدن- على الانتشار الدولى للوهابية فى مجال العقيدة. كما ظهرت ثقافة مدنية محورها تكرار أساليب الحياة الموجودة فى الخليج: «شوبنج سنترز» للمحجبات تحاكى «*المولز*» المنتشرة فى الجزيرة العربية حيث الأسلوب الاستهلاكى على الطريقة الأمريكية يتزاوج مع مقتضيات الفصل بين الجنسين[7]. وأخيراً يذهب جزء مهم من مدخرات هذه الفئة الاجتماعية-الثقافية الجديدة ليُستثمر فى النظام المالى الإسلامى. هذا النظام الذى ازدهر بعد حرب أكتوبر

ومطبقاً بدقة متشددة التحريم الإسلامي للربا -أي محرماً فكـرة نسـب الفـائدة الثابتة- يعمل على جذب جزء كبير من بترودولارات المهاجرين (سنتناول ذلـك في الجزء الثاني). هذه الشريحة الاجتماعية الجديدة التي ستصبح إحدى مكونات «البورجوازية المتدينة» تعتقـد أنها لا تدين بشيء للقلة الوطنية الحاكمة منـذ الاستقلال.

بالتوازي مع تلك التغيرات الاجتماعية ستترجم صدمة 1973 علـى أرض الواقع بانتشار الجمعيات الدينية التي تسيطر عليها العربية السعودية في أنحـاء العالم بفضل المبالغ التي لا تنضب التي صارت تمتلكها الدعوة لنشر الوهابيـة. الرابطة الإسلامية العالمية تأسست عام 1962 للرد على الدعاية الناصرية فـي الوسط الديني، وما إن اختفى ذلك الخطر قامت حتى بفتح مكاتب لها فـي كـل منطقة من العالم يعيش فيها مسلمون وأخذت تؤدي دور الكشاف الـذي يقـوم بحصر الجمعيات والمساجد والمشاريع. قامت وزارة الشئون الدينية السـعودية بطبع وتوزيع ملايين المصاحف بدون مقابل وبالإضافة إلى نصـوص مذهبيـة وهابية على مساجد العالم أجمع: من السفانا الأفريقية إلى مـزارع الأرز فـي إندونيسيا والمساكن الشعبية في الضواحي الأوروبية. لأول مرة في أربعة عشر قرناً هي تاريخ العالم المسلم أصبح من المتاح وجود الكتب نفسـها والشـرائط نفسها من طرف الأمة إلى الطرف الآخر صادرة عن مراكز التوزيـع ذاتـها: مضمون مذهبي واحد يترسخ واقعياً في تماثل تام - إلا أنها لا يتضمن سـوى عدد قليل من العناوين تنتمي إلى مدرسة واحدة، مُقْصية كافة التيارات الفكريـة الأخرى التي شكلت تعددية الإسلام في السابق. على رأس قامة مؤلفي الكتـب الوهابية يوجد ابن تيمية (1268-1323) المرجع الأول لحركة الإسلام السياسـي السني بكافة اتجاهاتها، ومع ذلك لم يمنع توزيعها بتوسع هائل على يد أجـهزة نشر الدعوة التابعة لنظام الرياض المحافظ أن تستخدمها التيارات الأكثر جذرية - وسيرجعون إليه كثيراً لتبرير اغتيال السادات في 1981 أو حتى في التنديـد بالقادة السعوديين والمناداة بالإطاحة بهم في منتصف التسعينيات.

واكب مجهود التوحيد المذهبي هذا توزيع دعم مالي لبناء المساجد - أكـثر من ألف وخمسمائة مسجد مولّتها الصناديق السعودية الرسـمية وحدهـا[8] فـي

الخارج خلال نصف القرن المنصرم. الزيادة الهائلة في أعدادها ابتداءً من منتصف السبعينيات تعتبر أحد التحولات الأكثر ظهوراً للعيان فى عالم إسلامي يتوسع عمرانياً بسرعة فائقة. الهبات المقدمة من بلاد الخليج أدت الدور الرئيسى فى ذلك ولو أن فاعلين سياسيين أو اقتصاديين آخرين قاموا فيما بعد باستثمار رؤوس أموال كبيرة للغاية فى ذلك المجال، مادامت السيطرة على الجماهير التى تتجمع فيها والخطب التى تلقى على مسامعها داخلها أصبحت موضوعاً ذا أهمية قصوى لا تستطيع أى سلطة – ولا سيما الدول – أن تسقطها من حساباتها.

معظم دوائر تمويل المساجد التى لها صلة بالخليج قامت من مبادرات خاصة. تقوم إحدى الجمعيات المشكلة خصيصاً بإعداد ملف يبرر المشروع بالاحتياجات الروحانية والدينية لسكان المكان المطلوب إقامة المسجد فيه. ثم تعمل الجمعية على الحصول على تزكية من المكتب المحلى للرابطة الإسلامية العالمية لدى أحد الواهبين الأجواد من المملكة أو من إحدى الإمارات المجاورة لها. تعرضت تلك الإجراءات للعديد من الانتقادات عبر الزمن لأن المبالغ التى تم صرفها فى عدد من الحالات تحولت عن الغرض منها[9]، ولكنها أوجدت طلباً عليها وحركت مواهب من أرادوا الانتفاع منها. هدف القادة السعوديين هو مضاعفة أعداد المتعاطفين ومراكز نشر الوهابية. والواقع أن تلك السياسة أثبتت – كما سنرى فى الفصل التالى – فاعليتها فى الحد من الآثار المدمرة للثورة الإيرانية عام 1979 على الهيمنة السعودية داخل الوسط الإسلامي. ولكنها لن تتمكن، على الجانب المقابل، من احتواء الحماسة التى فجرها صدام حسين فى العالم الإسلامى عندما شجب تحالف المملكة مع الغرب إبان حرب الخليج 1990–91. نلمس هنا حدود سياسة الدعاية الدينية التى تتبعها المملكة: إذ إن كرمها المالى الكبير أكسبها أحياناً ولاءً مغرضاً أكثر منه صادقاً، كما أن «فرض الوهابية» الذى استهدفته تغيرت درجاته طبقاً لتقلبات سعر برميل البترول. إلا أنه لم يكن هناك أمام العربية السعودية خيار آخر، بما أنها كانت قد اختارت الدعوة الإسلامية وسيلة تأثير خارجي. وهى بتمويلها كل من كان

ينتمي للإسلام كانت تخاطر بتمويل تجمعات ثورية مناهضة للنظام الحاكم في الرياض.

النتيجة الثالثة المترتبة على حرب 1973 - بعد الهجرات وفرض الوهابية على الإسلام العالمي- هي تحويل علاقات القوى بين الدول العربية والإسلامية لصالح البلاد البترولية. سمح ذلك بإقامة -تحت السيطرة السعودية- «مجال من المعاني[10]» إسلامي عالمي يتخطى حدود التقسيمات التي شحذتها القوميات بين عرب وأتراك وأفارقة وآسيويين، إذ عرض على الجميع هوية تفضل صفتهم المشتركة كمسلمين وتقلل نسبياً من أهمية اللغة والعرق والجنسية. لم يكن هذا العرض يقابله بالضرورة طلب لدى مجموع الأفراد المستهدفين، بل كان العرض يساهم في استثارة الطلب - عندما يضمن الارتقاء الاجتماعي والنجاح الاقتصادي أو السياسي ويزود المرء بمعالم ثابتة في عقد السبعينيات الذي زادت تقلباته بفعل الانفجار السكاني والهجرة الريفية والهجرات الدولية والتعليم الشامل والإسكان العشوائي.

على المستوى المؤسساتي، يعود مجال المعاني الإسلامية المعاصر إلى 1969، قمة مرحلة الأزمة القومية العربية مع إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي، وهذه المنظمة نبعت من مؤتمر القمة الإسلامي الذي اجتمع في الرباط في سبتمبر من ذلك العام بعدما حاول رجل متطرف قادم من استراليا إحراق المسجد الأقصى عند ساحة المعبد في القدس التي كانت قد احتلتها إسرائيل منذ سنتين. إنشاء المنظمة الجديدة تذرع بحادث وقع في إطار الصراع الإسرائيلي العربي لجعله اعتداء على الإسلام عامة وتعبئة كافة الدول الإسلامية، لا العرب وحدهم. من تسعة وعشرين دولة لدى إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي ارتفع العدد إلى خمس وخمسين عند انعقاد القمة الثامنة في طهران في نوفمبر 1997 [11]. أكدْ إقامة مقر السكرتارية العامة للمنظمة في جدة بالعربية السعودية على المشاركة القوية لذلك البلد في منظمة دولية مكلفة - طبقاً لميثاقها - بأن «تدعم التضامن الإسلامي بين الدول الأعضاء»، وتشجع تعاونها في كافة المجالات وخاصة أن «تنسق كافة الجهود من أجل المحافظة على الأماكن المقدسة، ودعم نضال الشعب الفلسطيني لمساعدته على استعادة حقوقه وتحرير أرضه»

و«تقوية كفاح كافة الشعوب المسلمة من أجل الحفاظ على كرامتها واستقلالها وحقوقها الوطنية».

ظل وقع منظمة المؤتمر الإسلامي على مستقبل العالم ضعيفاً بسبب الانقسامات بين أعضائه وعدم تسديد معظم الدول لحصصها فيما عدا البلاد البترولية في الخليج وماليزيا. إلا أنها أُستخدمت كمنتدى لتحديد القضايا وإعطائها معنى إسلاميا - بدءاً بالقضية الفلسطينية التي كانت تبلور الهوية القومية العربية الواحدة. في عام 1974 اعتمدت منظمة التحرير الفلسطينية كدولة عضو في المنظمة وفي عام 1979 تم إقصاء مصر لتوقيعها اتفاقية سلام مع إسرائيل وفي عام 1980 أصبحت أفغانستان تحت السيطرة السوفيتية. في كل حالة من تلك الحالات (كما في المواقف الانتقادية نحو إيران التي اتخذتها المنظمة في الثمانينيات) كانت منظمة المؤتمر الإسلامي تقيم الإجماع بأن تبنيه حول آراء العربية السعودية. في ديسمبر 1973، في اللحظة نفسها التي انفجرت فيها أسعار البترول، قررت منظمة المؤتمر الإسلامي إنشاء البنك الإسلامي للتنمية وان يكون مقره جده. قام هذا البنك، الذي افتتح أبوابه في أكتوبر 1975[12]، بتمويل مشاريع تنموية في البلاد الإسلامية الأكثر فقراً وسمح باستخدام أموال مصدرها الأساسي بلاد الخليج في إطار النظام المصرفي الإسلامي[13].

بصرف النظر عن الإطار الشكلي لمنظمة المؤتمر الإسلامي يعتبر الحج أحد أهم مقومات التأثير السعودي، فهو التجسيد الشعائري لوحدة الأمة وهي جماعة المؤمنين في العالم كله. إنه وعد بالخلاص لكل مسلم تقي، وكان مشروعاً شاقاً ونادراً ما كان يؤديه جميع المؤمنين قبل انخفاض أسعار النقل الجوي في الوقت المعاصر. قديما كان *للحج* اعتبار لا مثيل له ولكن كان يُستعاض عنه بزيارات ثانوية أكثر سهولة وخاصة إلى مقامات الأولياء الموزعة على كافة الأنحاء التي يزورها الناس العاديين من الشعب. منذ أن استولى الملك عبد العزيز بن سعود على مكة والمدينة في 1924-1925 وبعد أن طرد منها الهاشميين، عمل على جعل الحج أكثر سهولة لكي يجلب أعداداً أكبر من الحجاج - فهم الذين كانوا يشكلون أهم مصادر دخل المملكة قبل اكتشاف البترول. لم يزد عدد الحجاج عام 1926 عن تسعين ألف فقط: أصبحوا أكثر من

مليونين فى 1979 ويزداد الرقم كل عام بمعدل مليون ونصف المليون حاج منذ ذلك الحين[14]. هذه الزيادة الهائلة سمحت لعدد كبير من المسلمين فى العالم بتحقيق الهدف الأعلى الذى يصبون إليه بالفعل. إلا أن رافق ذلك فى الوقت ذاته فرض الوهابية على شعائر الحج.

ما إن استولى الوهابيون على المدن المقدسة حتى قاموا بتحطيم أضرحة الأئمة وابنة النبى فاطمة التى كان تقديس الشيعة لها يعتبر فى أعين الوهابيين عملاً وثنياً مرفوضاً. ثم راحوا ينظمون الحج طبقاً لشعائرهم. استقبال ومصاحبة الحجاج من اختصاص الملك السعودى وحده الذى اتخذ لنفسه في عام 1986 لقب «خادم الحرمين الشريفين» للتأكيد على السيطرة الوهابية على أكبر تجمع سنوى لمسلمى الكرة الأرضية - وأقدسها على الإطلاق. وهو ما يعتبر أداة جوهرية للهيمنة داخل مجال المعنى الإسلامى. وهو ما سيجرى تحديه بعنف بداية من الهجوم على المسجد الكبير فى مكة فى نوفمبر 1979 فى بداية القرن الخامس عشر من الهجرة بواسطة معارضين سعوديين، ثم طوال الثمانينيات من إيران الخومينى التى حولت عدداً من مناسك الحج إلى مظاهرات عنيفة[15]. وأخيراً من صدام حسين وكافة المعارضين «الراديكاليين» للنظام السعودى بعد حرب الخليج 1990-1991.

3

إغتيال السادات وقيمة العبرة عند الإسلاميين المصريين

فيما كانت العربية السعودية تنشر هيمنتها على الأمة بعد 1973، بدأت الحركات الإسلامية الراديكالية تخرج للوجود في معظم البلاد الإسلامية. أقوى ثلاث منها في المجال السني الإسلامية في مصر وماليزيا وباكستان وكان تأثير كل منها متباينا عن الآخرين. أكثرها شهرة هي التي قامت في وادي النيل لأن السادات مات على يديها. إلا أنها لم تتمكن من القفز إلى السلطة وإقامة الدولة الإسلامية[1].

في 1973، في الصيف الذي سبق حرب أكتوبر، قامت *الجماعات الإسلامية* في الوسط الطلابي بتنظيم أولى المعسكرات الصيفية لأعضائها، ليتعلم فيها المتعاطفون معها والناشطون فيها «كيفية الحياة الإسلامية الحرة»: تأدية فريضة الصلاة بانتظام وفي مواعيدها يومياً، التكوين الأيديولوجي، تعليم نشر الدعوة وطرق الإقناع والتنشئة الاجتماعية الخاصة بالجماعة، إلخ .. جرى في هذه المعسكرات تجهيز شبكة الكوادر التي صنعت من *الجماعات* الحركة المسيطرة داخل الجامعات. في عام 1977 فازت هذه الجماعات بالأغلبية في انتخابات اتحاد الطلبة المصريين – وكان السادات قد جعل إجراءاتها ديمقراطية عام 1974 بعدما تأكد من أنه تم إبعاد كل خطر يساري عن الجامعات.

يعود نجاح هذه الجماعات أولاً وقبل كل شيء إلى «الحل الإسلامي» التي عرفت كيف تواجه به الأزمة الاجتماعية التي عاشتها حينذاك الجامعة المصرية. فقد زاد عدد الطلبة خلال العقد الزمني عن الضعف وبلغ نصف مليون طالب دون أن تتمكن البنية التحتية من أن تلحق بالزيادة، مما نتج عنه تدهور الشروط العامة لتلقي المعرفة، وهوة كبيرة بين الطموحات الثقافية لذلك الجيل -وغالباً ما كان الأول داخل الأسرة الذي وصل حتى الجامعة – ودخوله

سوق العمل. تمت إعادة النظر فى القيم الحديثة والمدنية للتعليم فقد نددت بها *الجماعات* على أنها حديث كاذب غير قادر على التعبير عن الواقع الاجتماعى، وقدمت بدلاً منها رؤيتهم للإسلام على أنها «نظام كامل متكامل» يهدف إلى تفسير العالم بل وإلى تغييره.

فى المجال العينى للحياة الطلابية عرفت *الجماعات* كيف تجمع بين تقديم خدمات مناسبة وغرس القيم الأخلاقية بإخضاع المشروع الاجتماعى للمتطلبات الثقافية لـ«النظام الإسلامى». فهى تجتهد على سبيل المثال لتحسين الوضع الخاص للطالبات اللاتى يعانين من ازدحام وسائل المواصلات والمدرجات، وكانت أكثرهن فقراً يلاحظن ارتفاع نفقات شراء الملابس بسبب مقتضيات الموضة. فبالنسبة للانتقالات قدمت الجمعيات الإسلامية فى القاهرة، بفضل الأموال التى يقدمها لها عدد من المانحين الكرام، " مينى باصات " مخصصة للطالبات عوضاً عن سيارات النقل العام المتهالكة، ولما كانت الخدمة جذابة والطلب أكبر من المعروض فالخدمة تُقدم فقط إلى الطالبات المرتديات **للحجاب**. بدت خصخصة وسائل النقل تبدو بهذا الشكل طريقة للتعامل «إسلامياً» مع مشكلة اجتماعية. فى المدرجات فرضت الفصل بين الجنسين – مما يخفف من معاناة البنات فى مرحلة أولى – قبل أن يحولوا الموضوع إلى قاعدة قمعية للسلوك يؤكدون بها السيطرة الأخلاقية *للجماعات* داخل الجامعة. نفس الشىء بالنسبة للملابس: «الزى الإسلامى» (حجاب، رداء طويل وواسع، قفازات). يُعرض على الطالبات بأسعار رمزية، بفضل إعانات ظلت مصادرها غامضة غير محددة. وتقدم الخدمة على أنها حل لمشكلة اجتماعية هى ارتفاع أسعار الملابس العصرية. لسنا إذن بصدد النضال من أجل مجتمع تقل فيه الفوارق ليكون أكثر عدلاً وإنما الإعلان عن مساواة سطحية عن طريق زى موحد يعكس فى الوقت ذاته السيطرة الثقافية الإسلامية على الجامعات. يقول أحد منظرى الجماعات الطبيب الشاب عصام العريان فى مقال له نشر عام 1980: «عندما يرتفع عدد الطالبات اللاتى يرتدين الحجاب فتلك علامة على مقاومة الحضارة الغربية وبداية *الالتزام* نحو الإسلام». فقد جعل منه أول علامة على وجود حركة إسلامية قوية – ومعها إطالة اللحية وارتداء الجلباب الأبيض للطلبة بالإضافة إلى الذهاب بأعداد كبيرة إلى صلاة العيد (عيد *الفطر والعيد الكبير*)

وهما تعتبران بالنسبة للجماعات فرصة لإثبات مدى قوتها بتنظيمها لصلاة آلاف المصلين في كافة مدن مصر الكبيرة.

في عام 1977 تاريخ زيارة السادات للقدس كانت السلطة المصرية والجماعات الإسلامية في شهر عسل حقيقي. الصحافة التي يسيطر عليها النظام كانت تكيل المديح دون حساب. كان «الرئيس المؤمن» الذي يريد إقامة دولة «العلم والإيمان» يرى في الإنتليجنيسيا الإسلامية الطلابية وسيلة التحكم في شباب متعجل وكثير المطالب وذلك مخرج ثقافي وأخلاقي بلغة دينية كانت الحكومة أيضاً قد لجأت إلى استخدامها بتوسع. ومن ناحية أخرى ترك السادات الإخوان المسلمين الذين نفاهم عبد الناصر يعودون إلى مصر وكانوا قد كونوا ثروات لهم في العربية السعودية: وكانت لهم مشاركات في الانفتاح الاقتصادي الذي بدأ العمل به في 1975 لإعادة المبادرة إلى القطاع الخاص وتفكيك الاقتصاد المؤمم منذ الستينيات بإيعاز من السوفييت، فأصبحوا نماذج النجاح الذي أراد عديد من الذين هاجروا إلى الخليج بعد 1973 محاكاتها. رءوس الأموال والعلاقات مع العروش البترولية التي جلبتها معها هذه البرجوازية المتدينة جعلت منها الشريك المفضل الذي تعمل السلطة على استمالته. وهي برجوازية تعترف عن طيب خاطر بانتمائها للفرع «المعتدل» للإخوان المسلمين الذي لا يحيل، إلاّ نادراً، إلى الكتب «المفرطة في الراديكالية» لسيد قطب، وهو الفرع الذي يتولى مسئوليته السيد/ التلمساني الذي اعتقله عبد الناصر وأفرج عنه السادات في 1971. وهو ينشر بكل حرية منذ 1976 مجلة شهرية: الدعوة – على حين كانت عقبات عديدة توضع أمام حرية التعبير في الصحافة.

رهان السادات – الذي قام به العديد من رؤساء الدول في العالم الإسلامي خلال السنوات التالية – كان يقوم على تشجيع ظهور حركة إسلامية يراها محافظة من الوجهة الاجتماعية ويتوقع أن يحصل منها على المساندة السياسية في مقابل استقلال ثقافي وأيديولوجي واسع متروك للإنتليجنسيا الإسلامية وسهولة أكبر للبرجوازية المتدينة في الوصول إلى بعض قطاعات الاقتصاد المخصخص. وتعود إلى هؤلاء الإسلاميين الحاصلين على رضاء السلطة مهمة منع ظهور جماعات راديكالية تعمل على قلب النظام الاجتماعي.

هذا الاتفاق «الضمنى» سقط فى 1977. فقد بدأ ذلك العام بعمليات تمـرد ضد سياسة الانفتاح الاقتصادى خشى السكان من نتائجها الاجتماعية. ثم قـامت مجموعة إسلامية متطرفة هى جماعة المسلمين (أطلقت عليها الشـرطة اسـم *التكفير والهجرة*) بمواجهة مع السلطة وأخذت أحد العلماء من المشايخ رهينـة واغتالته. وأخيراً وفى أكتوبر الشهر الذى تلى محاكمـة المجموعـة - سـافر السادات إلى القدس لعقد السلام مع إسرائيل وهو ما وضع حداً للعلاقات التـى كان قد أقامها مع الإنتليجنسيا المسلمة والبورجوازية المتدينة.

الظهور المفاجئ على الساحة السياسية «*التكفير والـهجرة*» أوضـح أن التيار الإسلامـى لا يمكنه أن يتوقف عند «المعتدلين» الذين تدللهم السلطة وأن هؤلاء المعتدلين لم ينجحوا فى استمالة فرعاً ردايكالياً التى شـهدت السـنوات التالية نموه وتحوله إلى الإرهاب. أثارت تلك المجموعـة - بسـبب طابعـها المتطرف - العقول فى العالم الإسلامى بأسره، ليس فى مصر وحدها. ودخـل تعبير «تكفيرى» على اللغة العربية الدارجة للإشارة إلى أكثر العناصر تعصبـاً فى الحركة. هذه الجماعة نشأت داخل معسكرات الاعتقال الناصرية فى نهايـة الستينيات فى الأوساط الطلابية التى دخلت المعتقل إثر عمليات القبض عليـها عام 1965، وقد تولى رئاستها عام 1977 مهندس زراعي شـاب هـو شـكرى مصطفى الذى أوصل أفكار قطب، التى لم تكتمل بسبب إعدامه عام 1966، إلـى آخر مدى لها.

يرى شكرى أنه إذا كان العالم المعاصر ليس سوى *جاهلية* أو مجتمع «لا- إسلامى» فمعنى ذلك أنه لا يوجد مسلم حق سوى أتباعه هو. مؤولا النصـوص على هواه، كان يصدر أحكاماً *بالتكفير*: يعد **كافراً** كل إنسان على الأرض ماعدا أتباعه. و**الكافر** فى العقيدة الإسلامية يُستَحَل دمه. ثم يسرف شكرى فى تـأويل أفكار قطب الذى لم يحدد «الانفصال» عن **الجاهلية**: هل هو تجريد روحـى أم هى قطيعة فى حين أن شكرى فصـل أتباعـه عن العالم الكافر. فكـان يقيـم معهم فى مغارات صعيد مصر أو فى مساكن جماعية، محاولاً محاكاة الرسـول بالحرف الواحد لدى قيامه *بالهجرة*، وهى عملية الانفصال المؤسّسة للإسـلام، هارباً من مكة عابدة الأصنام خوفاً على حياته لاجئاً إلى المدينـة. مـن منفـاه الداخلى، قدّر شكرى أنه سيدخل مصر غازياً عندمـا تصبـح مجموعتـه قـد

أضبحت على القدر من القوة التى تسمح بذلك، فيهزم *الجاهلية* ليقيم على أنقاضها الإسلام الحق – كما فعل الرسول من قبل عندما دخل مكة منتصراً بعد أن كان فرّ منها قبل ثمان سنوات.

كانت المجموعة تجند أعضائها داخل الأوساط المتواضعة التى ظلت بعيدة عن الليبرالية الاقتصادية فى عصر السادات. وكانت تقدم لأتباعها مشروع حياة جماعية يتسم بأنه قطع كافة الأوصال التى تربطه بالمجتمع *الجاهلى* فى مصر وعلى وجه الخصوص روابط الزواج. كأن شكرى يعيد تشكيل الزيجات كما يحلو له، مما أدى إلى شكاوى عائلات رأت بناتها وأخواتها أو الزوجات فيها قد «تم التغرير بهن»، ولكن لم يحدث أن تدخلت الدولة ضد حركة ظلت هامشية ولا خطر منها على المدى القريب. كان اتباع شكرى يعيشون على التجارة الصغيرة بعد أن حرّم عليهم العمل كموظفين فى الدولة الكافرة، كما أرسل البعض منهم إلى الخليج للعمل وكانوا يرسلون من هناك التحويلات المالية. كل ما كان يتعلق بالممارسة الاجتماعية داخل الطائفة يعكس بدائية فى التركيب الفكرى لقوم بسطاء يقدمون بمستواهم هذا أجوبة للتوترات التى جابهها أعضاؤها فى مصر، بعد عبد الناصر والانفتاح الاقتصادى.

شجبت السلطات الدينية أفكار شكرى وشبهها أحد علماء الأزهر، الشيخ الذهبى، بفكر الخوارج، وهو مذهب ظهر فى أيام الإسلام الأولى وكان يكفر كل مسلم اتهم بارتكاب معصية.

ثم حدثت صراعات بين جماعة المسلمين وطائفة إسلامية متطرفة أخرى استقطبت بعض أتباعها، وتطورت الأمور إلى مواجهة مسلحة، إذ كان شكرى يعتبر أى خروج على الجماعة بمثابة خروج عن الإسلام يستوجب عقاب الردة أى الموت. قبضت الشرطة على بعض الاتباع بتهمة الإخلال بالنظام العام ولكى يفرج عنهم قام شكرى باختطاف الشيخ الذهبى. أدى رفض السلطات التفاوض إلى اغتيال الشيخ العالم والقبض على شكرى ومحاكمته وإعدامه.

فى إطار العلاقات بين نظام السادات والتيار الإسلامى تعتبر قضية *التكفير والهجرة* علامة فشل للاستراتيجية التى اتبعتها السلطة: أى استقطاب القيادات الطلابية *للجماعات الإسلامية* والبرجوازية المتدينة للإخوان المسلمين لتمنع السلطة شرور إندفاعات الشباب الفقير من سكان المدن. مرافعة المدعى العام

العسكري في القضية أدان فيها، بعد شكري، النشطاء الإسلاميين عامة بل والمؤسسة الدينية ذاتها -أي الأزهر- مع العلم بأن أحد رجالها قد اغتيل - لأنها لم تكن قادرة على تعليم الشباب الحق، مما أدى إلى وقوعهم تحت تأثير «دجال مشعوذ» مثل شكري. كانت تلك القضية بمثابة المقدمة التي أدت إلى وقوع القطيعة التامة بين التيار الإسلامي الراديكالي والنظام بسبب زيارة السادات للقدس التي جاءت بعد انتهاء الحكم في القضية بشهر واحد. لم يكن الرئيس يقبل التشكيك في سياسته، التي وصفتها تلك الأوساط بأنها «السلام المخزي مع اليهود». تم حل اتحاد الطلبة والحجز على أموال الجماعات وإغلاق الشرطة لمعسكراتها، وعلى سبيل الإنذار خضعت المجلة الشهرية للإخوان المسلمين للرقابة.

ومع ذلك، فمع تصاعد التوتر بين السلطة والإسلاميين لم يكن هؤلاء يقفون متحدين في جبهة واحدة. فقد كان السيد/ التلمساني وأقرانه يريدون أن يظهروا بمظهر المعارضين الذين يحترمون السلطة - وكانت صفحات الإعلانات التي تنشرها مجلتهم الشهرية مليئة بالإعلان عن شركات يمتلكها الإخوان الذين جمعوا ثرواتهم عبر سنوات النفي في بلاد الخليج ولكنها كانت تنشر أيضاً العديد من الإعلانات لشركات تمتلك الدولة رءوس أموالها. الحلول الوسط بين البرجوازية المتدينة والسلطة وتكاملهما لم تخضع لإعادة النظر فيها بسبب التقلبات السياسية ولم تكن قادرة على تحويل تلك التقلبات إلى استراتيجية تستهدف قلب النظام بالقوة. ولكن بسبب غياب موقف معارض لا تنازلات فيه فقدت تواصلها مع أكثر الناشطين فيها راديكالية وهم من الوسط الطلابي والشبابي الفقير من سكان المدن وهم الذين أخذوا وحدهم المبادرة لمحاربة السادات.

تشدد المعارضة الإسلامية بعد 1977 أخذ أولاً شكل تحول في قواعد هذه الجماعات: فتحولت الدعوة في الجامعات إلى العمل السري في حزام الفقر المحيط بالتكتلات السكانية المصرية (القاهرة والإسكندرية ومدينتي الصعيد: المنيا وأسيوط). من هذه المناطق خرج معظم المتهمين الذين أُلقى القبض عليهم بعد اغتيال السادات وتمرد أسيوط في أكتوبر 1981. أكثر الناشطين فيهما للسياسة تجمعوا في مجموعة من الجماعات أسموها منظمة *الجهاد*، كان المُنظّر

لأفكارهم هو مهندس فى الكهرباء شاب إسمه عبد السلام فرج ألف كتيباً بعنوان « **الفريضة الغائبة**»، مرجعيته هى التزام العلماء بإعلان *الجهاد* ضد أى حاكم لا يطبق الإسلام (حتى لو أعلن أنه مسلم). من قراءة الكتيب يتضح أن رجال الدين قد خانوا العهد: ذلك يسمح له، وهو المزود بشهادة الهندسة الكهربية ومتعمقاً فى فكر ابن تيمية الذى يرجع إليه فى طبعة تمت ونشرت على نطاق واسع فى العربية السعودية، بأن يحل محلهم لإعلان **الجهاد** على السادات «الكافر بالإسلام والذى يأكل على موائد الإمبريالية والصهيونية». مُتبعاً القول بالفعل بعد مقتل الرئيس، يمثل هذا النص، الذى يأتى على نفس الخط الذى وضعه قطب، إنفصالاً داخل أوساط النخبة الإسلامية وكان بمثابة عائق لا يمكن تخطيه بالنسبة للحركة فى مصر. فبخلاف تنديده بالسلطة الكافرة ومناداته بقلبها باستخدام العنف وإدانته لخيانة العلماء، قام بانتقاد عنيف لا هوادة فيه للجانب «المعتدل» داخل التيار الإسلامى.

فهو يعتبر الإخوان المسلمين بممارستهم المعارضة الشرعية للنظام، لا يقدّرون عمق طابع الكفر فيه، ولا يفعلون سوى تدعيمه بالمشاركة. لإقامة الدولة الإسلامية أقدم فرج والمتآمرون معه على عمل قوى وهو اغتيال السادات أثناء العرض العسكرى بمناسبة الاحتفال بعبور قناة السويس فى 6 أكتوبر 1981، كان فى تصورهم أن ذلك سيتسبب فى هبة جماهيرية، تكون مقدمة «لثورة شعبية». فى الاستجوابات التى تلت الاعتقالات استخدم المتهمون تلك التعبيرات فى إشارة منهم لإيران التى كانت الثورة قد انتصرت فيها. إلا أن الإسلاميين فى إيران عرفوا كيف يعبئون معاً تحت قيادة رجل دين، آية الله الخومينى، شباب المدن الفقير وتجار البازار بل والطبقات المتوسطة العلمانية أيضاً. على العكس من ذلك انفصل فرج وأصحابه عن البورجوازية المتدينة المصرية منددين برجال الدين الذين استهدفهم فى المقام الأول كتاب «الفريضة الغائبة»، فلم يستطيعوا تحويل الاغتيال إلى ثورة عامة باسم الإسلام ولا تجميع المعارضين للسلطة «الكافرة». ومع ذلك ففى اللحظة التى اغتيل فيها السادات كانت شعبية الرئيس الذى ملأ لتوه السجون بكافة الاتجاهات السياسية، حتى أكثرها اعتدالاً، قد وصلت إلى الحضيض، وهو ما وضعه فى عزلة تقترب من البارانويا. وفى الوقت الذى حل فيه نائب الرئيس مبارك محله والذى تم فيه قمع تمرد قادة منظمة الجهاد فى أسيوط بواسطة رجال المظلات، كان الناشطون

الراديكاليون يتعرضون للمطاردة فى الأحياء الشعبية. خصصت قيادات الأزهر بعد ذلك مجهودات كثيرة لإثبات أن أفكار فرج وزملاءه «منحرفة» وأنهم ليسوا مؤهلين للرجوع إلى ابن تيمية. ولما كانوا هدفاً لتنديدات وهجوم الناشطين، رد العلماء بأنهم وحدهم المؤهلون لتأويل النصوص الكبرى للتراث الإسلامى، التى لا قبل لـ«الجهلة» بفهمها حتى لو كانوا مزودين بشهادات فى الكهرباء. ومع ذلك فإن السياسة السعودية فى نشر تلك الأعمال التى يفضلها رجال الدين الوهابيون على نطاق واسع، هى التى جعلتها فى متناول الشباب الدارس الراديكالي. كانت قراءتهم للنصوص محافظة أخلاقيا مثل قراءة الوهابيين لها ولكنها كانت أكثر تهديداً للنظام القائم.

الحالة المصرية فى نهاية السبعينيات تعتبر المثل الأول على الإخفاق السياسى للإسلاميين عندما تفتتت الوحدة بين مكوناتهم الثلاثة. إلا أنها تعبر أيضاً عن المأزق الذى وجد النظام نفسه فيه عندما أراد – على أمل الحفاظ على الوضع الاجتماعى – أن يتحالف مع البورجوازية المتدينة واستخدام النخبة المفكرة الإسلامية «المعتدلة» تاركا لها اليد العليا على الأخلاق والثقافة ومنحها بعض المشاركات فى الاقتصاد المخصخص. ذلك لأن بعد زيارة السادات للقدس وبعد السلام مع إسرائيل اصطدمت توجهات الدولة المصرية مع القيم المحورية لهذا التيار ولجانبه المعتدل ذاته. المتمثلة فى معاداتهم لليهود عامة وللدولة العبرية خاصة. وجد النظام نفسه عندئذ واقعاً فى الفخ الذى نصبه: خطاب النخبة المفكرة الإسلامية المرحب به طالما أنه يحارب اليسار، تحول إلى عامل مزعزع للاستقرار بتجميعه المعارضة وجعلها أكثر راديكالية. المكون البورجوازى للحركة حتى لو أنه لم يشترك فى المواجهة تخطته مجموعات من الشباب الفقير من سكان المدن ومن الطلبة المناصرين للجهاد.

أدى الإسلاميون المصريون على الرغم من فشلهم الأول دوراً ريادياً. فالمثل الذى أعطوه أصبح سببا فى إعمال التفكير وحافزا لمنافسة الناشطين فى بلاد أخرى لهم وصلت حتى أفريقيا جنوب الصحراء وآسيا الوسطى – بفضل الهيبة التى يتمتع بها البلد الذى تأسست فيه جماعة الإخوان المسلمين والذى عاش فيه سيد قطب.

4

الإسلام السياسى، ورجال الأعمال والتوترات العرقية فى ماليزيا

فى بداية السبعينيات قفزت ماليزيا فجأة داخل مجال المعانى الإسلامية. أثار دهشة زوار هذا البلد فى تلك الأثناء، وهو البلد الذى كان يُعتقد أنه واقع عند الأطراف النائية من العالم الإسلامى، أن عديداً من الشابات، وكن يرتدين حتى ذلك الوقت الصارونج الملون التقليدى لبلاد جنوب شرق آسيا وقد تدثرن بـ«الزى الإسلامى» الذى أصبح الزى السائد فى الجامعات المصرية على يد طالبات **الجماعات الإسلامية**[1]. وإذ بمساجد شوارع كوالا لمبور تتزود بالميكروفونات التى تذيع خطب صلاة الجمعة التى تحض المؤمنين على أن يصبحوا «أفضل إسلاماً» وتذكر مقتطفات من كتابات المودودى من بداية الخطبة إلى نهايتها. ظهرت فجأة حركة إسلامية قوية تحت مسمى «دَكْوَة» (بالعربية " الدعوة ") وازدهرت مع وقوع الحدث/ الصدمة المتمثل فى أحداث شغب 13 مايو 1969. وكما حدث فى مصر عند نهاية الستينيات عندما شاهدنا بزوغ المطالب الإسلامية من بين نسيج القومية العربية المتهالك، أوضحت الصدمة التى وقعت فى 1969 فى ماليزيا هشاشة المشروع القومى المحلى وفتحت الطريق للتعبير السياسى للدين - الذى اختلط هنا بصراعات عرقية وبالتوزيع غير العادل للثروة بين المالاويين «الأصليين» وأبناء المهاجرين الصينيين.

كان الاستعمار الإنجليزى قد جلب معه فى ذلك البلد الشاب، المستقل عام 1957، وصاحب الموقع الاستراتيجى عند المضايق التى تفصل المحيطين الهندى والهادى، أعداداً ضخمة من الهنود ومن الصينيين على وجه الخصوص: كان الأوائل يعملون فى مزارع الأشجار المنتجة للمطاط والآخرون فى التجارة

وبخاصة في المجال البحرى (التى اشتهرت بسببها سنغافورة التى كانت تتبع ماليزيا المستعمرة). بعد الاستقلال كان الصينيون، وهم يمثلون أكثر من ثلث السكان، يتحكمون فى معظم الثروات، وهم ليسوا مسلمين فى أغلبهم. أما المالاويون الأصليون أو الـ **بوميبوترا (Bumiputra)** وكلهم من المسلمين الذين وصلوا إلى المضايق فى القرن الرابع عشر على ظهر مراكب التجار العمانيين والهنود فقد ظلوا بعيدين عن التحديث، ويعيش معظمهم، بتعداد يزيد قليلاً عن نصف عدد مواطنى هذا البلد الجديد (إذ يمثل الهنود – البعض منهم من المسلمين باقى الـ 15%)، فى تجمعات ريفية أو **كامبونج**.

أول تحدٍ واجهته الدولة المستقلة كان التعامل مع هذا التوازن العرقى الحساس: معتمدين على كثرة عددهم أخذ الـ **بوميبوترا** ينادون بتوزيع جديد للثروات: وقع النظام الحاكم، الذى تتقاسمه نخب من الجاليات الثلاث على أساس توزيع القوى عند نهاية المرحلة الاستعمارية، تحت ضغط الشباب المالاوى الأصلى الذى أخذ يهاجر بأعداد ضخمة نحو المدن؛ والذى مر مباشرة من عالم الأمية وجو الريف التقليدى المتأثر باقتصاد الكفاف، إلى المدينة الصينية الصريحة فى تعبيرها عن ذاتها والثرية بما لها من علاقات خارجية عبر البحار وبثقافتها المكتوبة. انفجر الشغب فى هذا السياق عام 1969 وسرعان ما تحول إلى مذابح ضد الصينيين ونهب المحلات التجارية وهدد إمكانية الدولة الماليزية على إدارة مجتمع متعدد العرقيات.

الشباب من الـ **بوميبوترا** الذين يدرسون فى المدينة كانوا غير مفضلين من الناحية الثقافية بسبب هيمنة اللغة الإنجليزية[2]، فكان نضالهم من أجل فرض اللغة الماليزية (التى لم يكن أغلب الصينيين متمكنين منها) هو محور مطالباتهم. غداة أعمال الشغب تنازلت السلطة لهم عن هذه النقطة، فاتحة الطريق أمام سياسة منظمة «للتمييز الإيجابى»: ستكون لهم الأولوية فى الدخول إلى *الجامعات التى تديرها الدولة وللحصول على عمل فى قطاعات الدولة ووظائف* عليا إدارية على حساب الصينيين. رأى نظام التوازن الجديد، الذى قام مع السبعينيات، جزءاً من الثروة الصينية ينتقل بين أيدى الـ **بوميبوترا**. من بين هؤلاء كانت نخبة قليلة العدد تتحكم فى منح التصاريح والرخص، ومجالس

الإدارات، إلخ. وكان يتمّ تشجيع الصينيين على زيادة ازدهارهم المادى - لكى يحسّنوا تقاسمه مع الآخرين.

إلا أن الأغلبية العظمى من الشباب من أصل مالاوى لم تكن تتمتع بفرص الوصول إلى هذه المكاسب السياسية فى السبعينيات. إذ كانوا يواجهون تحولات سريعة ودراماتيكية تتشابك فيها الهجرة من الريف ومع الانفجار السكانى والوصول السريع إلى التعليم، كان عليهم أن يحددوا لأنفسهم هوية - فى مواجهة الصينيين لتبرير مطالبتهم بالسيطرة على البلد. إلا أن فولكلور الـ **كامبونج** لم يكن ليسعفهم فى مواجهة الثقافة المتقدمة للمدينة الصينية. الإسلام بصورته النضالية، هو الذى سيملأ هذه الوظيفة. وكما حدث فى مصر وغيرها كان يمثل رداً على التقلبات البنيوية التى ميزت ذلك العقد الزمنى، ويقدم لغة تمنح أتباعه - بوصولهم إلى السلطة، -الأمل فى أن يسيطروا على التغيير بدلاً من أن يخضعوا له. أضف إلى ذلك، فى الحالة الماليزية، الخصوصية العرقية: الحساسية المفرطة نحو الهوية الثقافية الإسلامية دفعت بالشباب الـ **بوميبوترا** الريفى داخل عالم المدن، ووضعتهم على نفس مستوى الأعراق الأخرى التى سبقته بكثير فى الإقامة فى المدن. الإسلام السياسى المالاوى يعتبر أيضاً بالنسبة للذين يندفعون للانخراط فيه العامل الأمثل لتحديد الهوية وهو ما يفسر نجاحه السريع والجماهيرى بالنسبة لمثيله فى الشرق الأوسط، وقد كان أكثر منه قوة.

أهم الحركات المنتمية لذلك التيار أبيم Abim (رابطة الشباب الماليزى المسلم) الناشطة منذ عام 1971، هدفا هو أن تجعل من هؤلاء الشباب «مسلمين أفاضل» وأن تحثهم على «التخلص» من الإسلام الريفى القائم على معتقدات توفيقية ترسبت من الهندوكية التى سبق أن توطنت فى شبه الجزيرة الماليزية، ليصبحوا بذلك أكثر «حضارة». يقدم المفكرون الإسلاميون الأعضاء فى الرابطة، وهُمْ من الأوساط الطلابية، إلى الأعضاء الجدد ديناً حضرياً قائماً على النصوص المكتوبة (وعلى وجه الخصوص ترجمات باللغة المالويية للمودودى). يروج خطابهم لقطيعة ثقافية جاعلاً من المجتمع الإسلامى تصوراً غامضاً تستطيع شرائح اجتماعية متباينة أن ترى فيه تعبيراً عن ذاتها، وقد

أصبح معتنقو أفكارها مهيئين لممارسات سياسية متنوعة تستطيع أن تقلب النظام القائم كما تستطيع أن تدعمه.

وقد كان السخط يتزايد خلال ذلك العقد الزمني: فقد شاهد الفلاحون وهم من ذوى الأصول المالايوية تأخرهم يزداد فى السباق الذى يتفوق فيه الآخرون، فأبناؤهم الأقل تعليماً يعيشون حياة سيئة من عملهم فى المصانع الجديدة لتجميع المنتجات اليابانية والتايوانية والكورية التى أنشأها الماليزيون - من الأصول الصينية الذى يضاعفون أرباحهم على حساب المرتبات والأجور المحلية المتدنية. فى 1974 انفجرت المظاهرات العنيفة التى قام بها هؤلاء الشباب من الفلاحين الذين تكونت منهم البروليتاريا فى بالينج إحدى مدن شمال البلاد. الطلبة يثيرون الاضطرابات إلى جانب سكان العشوائيات الذين يحتجون على ظروفهم المعيشية فى ضواحى المدن، ويحظون بتأييد منظمة أبيم وهو ما أدى إلى أن عوقب زعيمها، أنور إبراهيم - المتخرج لتوه من الجامعة، فى سن السابعة والعشرين، بالسجن لمدة عامين. كان هذا بمثابة تعريف من السلطة بالحدود التى يتعين على المثقفين الإسلاميين القادمين من الوسط الطلابى ألا يتخطوها. فهم يستطيعون إلقاء المواعظ وفتح المدارس وإقامة الجمعيات الخيرية حول شبكة المساجد حتى يساعدوا الشباب الفقير القادم من الريف ويعدوه للدخول إلى عالم المدن الحديثة والرأسمالية، ولكن من المحظور عليهم بأى حال من الأحوال العمل على أن يقدموا لهم العون لقلب النظام القائم بأن يعطوا لهذا السخط تعبيراً دينياً.

إلى جانب منظمة الأبيم كانت مكونات التيار الإسلامى كلها من كافة ألوان الطيف موجودة داخل البلاد - من التيار المكافئ للإخوان المسلمين إلى المجموعات المتطرفة المسلحة والفرق ذات الممارسات الدينية الخاصة. الحزب الماليزى الإسلامى، الممثَل فى البرلمان، والمشارك أحياناً فى الائتلافات الوزارية ومركزه المنيع يوجد فى مقاطعة كيلانتان الريفية والذى عُين رئيسه عدة مرات رئيساً للوزراء لها، يعتبر جزءاً من النظام، ويؤدي فيه دور المعارضة الشرعية ذات الحدود المعروفة جيداً. إنه حزب قديم يرجع تأسيسه إلى عام 1951 يدخل دائماً فى مزايدات من أجل الأسلمة ولا يسع السلطة إلا أن

تجاريه فيها حتى لا تبدو كافرة. أصبح هذا الهروب إلى الأمام مـــن الطقــوس السياسية الماليزية عرف بتعبير «كافر–منجافر» (أى «تبادل الإتهام بـــالكفر») وكانت ترجمة ذلك على الدوام هو تضاعف أعداد القوانين المنظمـــة لســاعات العمل بالنسبة للموظفين المسلمين طبقاً لمواقيت الصـــلاة أو لظـــروف شـــهر رمضان، وبتقنين ارتداء الحجاب وإجبار مؤسسات المـــأكولات علـــى تقديـــم منتجات **حلال** إلخ. فى السبعينيات كان الحزب الماليزى الإسلامى نادر الوجــود وسط الشباب فى الأوساط الحضرية التى ازدهـــرت فيـــها حركـــات **الدكــوة** الطلابية.

على الطرف القصى الآخر من طيف التيار الإسلامى ظهرت فــــى تلــك الآونة طائفة تؤدى دوراً غامضاً ؛ أسسها عام 1968 تحت مسمى **دار الأرقـــم**[3] خطيب اسمه أشعرى محمد. أقام ما يشبه المقاطعة الإسلامية الخاصــــة؛ كــان أنصاره يرتدون جلباباً طويلاً على النمط العربى باللون الأبيــض أو الأخضـــر وجباههم معممة بعمامة كبيرة سوداء؛ حرمت فيها المناضد والكراسى وأجــهزة التليفزيون. أنشأت طائفة دار الأرقم – فى ماليزيا – وبلاد أخـــرى فى المنطقـــة – نحو أربعين جماعة للحياة «الإسلامية»، وأكثر من مائتى مدرســـة وجمعيـــة خيرية ومستوصف متخصص بالتحديد فى إعادة التأهيل «الإسلامى» للشـــباب من مدمنى المخدرات، ووحدات تصنيع وبيع مـــأكولات **حــلال**. كـــانت تلـــك المجموعة تدعو، دون أن تسقط فى النزعة الراديكالية التى كانت تميز مجموعة **التكفير والهجرة** فى مصر، إلى الانفصال فى الحيـــاة اليوميـــة عـــن المحيـــط «الكافر». عملت الطائفة على إعاشة أتباعها فى مجتمع مغلق اعتبرتــــه مثـــالاً للدولة الإسلامية الحقيقية التى يتعين تشييدها. أخيراً وعلى الدرب الذى ســـلكته الثورة الإيرانية أو أحداث أخرى فى الشرق الأوسط وبدافع من ناشطين عائدين من الخارج، كان من الطبيعى أن يخرج إلى السطح ناشطون أكثر راديكاليـــة – مطالبين **بالجهاد** ومتسامين بالاستشهاد وهم يتمرسون فى ذلك النشاط ويجربــون أنفسهم ضد المعابد الهندوكية رمز الكفر. أهم شخصيات ذلك التيار كـــان أحـــد الناشطين الخارجين على الحزب الإسلامى الماليزى، يتميز بأنه درس لفترة فى ليبيا – التى عاد منها بكنية «إبراهيم ليبيا» والذى انتهى الأمر به بأن اغتالتـــــه الشرطة عام 1981.

عبر العقد الزمنى الذى تلا أحداث شغب 1969 بذلت السلطة الماليزية الممثلة فى ائتلاف الأحزاب الثلاثة القائمة على العرق والتى يسيطر عليها حزب الملايويون الأصليون أو الـ Umno – (المنظمة الملاوية الوطنية الموحدة)– (United Malay National Organisation) جهودها لتنمية الأسلمة – لكى تكافئ المسلمين رمزياً وتمنحهم فخراً دينياً – دون أن تثير حفيظة أصحاب الديانات الأخرى وهم يمثلون 40% من مجموع السكان ومنهم رجال الأعمال الصينيون الذين هم الدجاجة التى تبيض ذهباً للنظام. فكان عليها أن تسهر على ألا تزعجهم «الدكوة» كثيراً. ومن ذلك أن الدولة لا تكف عن التأكيد على طابعها اللادينى وأن بعض «القوانين الإسلامية» لا يمكن أن تفرض على المواطنين غير المسلمين وتحميهم من المبادرات العنيفة للخطباء الراديكاليين. السيطرة على الأسلمة على يد تلك الدولة «اللادينية» يعتبر إذن أحد العوامل المحورية – والمفارقة – للوضع الماليزى.

فى النصف الثانى للسبعينيات، شارك الحزب الإسلامى الماليزى فى الائتلاف الحاكم: فى مقابل وعود أُعطيت له بالإسراع بأسلمة الجالية الماليزية الأصلية، ومقابل تعهد بالعمل على حفظ النظام داخل صفوفها. إلا أن طبيعة وجوده الأساسى فى المناطق الريفية دون سواها لم يكن ليتيح للحزب التغلغل فى أهم مناطق تقيح الأزمة الاجتماعية، أى عند ضواحى المدن وفى الجامعات. فلم يستطع أداء دور الوسيط فى خدمة النظام فأُقصى عن الحكومة عام 1978. وكما حدث فى مصر سعى النظام لإيجاد شريك «معتدل» من داخل التيار الإسلامى يستطيع من خلاله اتخاذ إجراءات أخلاقية تسمح له بتفادى حدوث تقلبات فى الهيراركية الاجتماعية.

بعد أن انسحب الحزب الإسلامى الماليزى وجدت السلطة ضالتها الإسلامية فى شخص القائد الشاب زعيم الأبيم، أنور إبراهيم، والذى صعد صعوداً صاروخياً تبعه سقوط مشين إلى الجحيم. فقد خرج من السجن عام 1975، وتحت قيادته حظت الحركة الإسلامية بشعبية فائقة بين السكان الجدد للمدن وبين التلاميذ والطلبة وأثارت الكاريزما التى يتمتع بها تحولات ضخمة إلى حزبه. فى 1982 ووسط الذهول العام انضم أنور إلى الحزب الحكومى

Umno بناءاً على طلب رئيس الوزراء مهاتير محمد[4]. بينما استهدف هذا الأخير بضم أنور إبراهيم الحصول على مساندة «الأبيم» (جماعة الشباب الماليزى المسلم) لنظامه، كان أنور يرى فى ذلك فرصة لإيجاد مناصب لرجاله ليخترق النظام من أجل أسلمة الدولة من الداخل. كان مهاتير الذى أصبح وزيراً منذ السبعينيات – قد لعب دوراً محورياً فى السياسة الحكومية للأسلمة، وكان يسعى باستمرار لتفادى تحكم مجموعات حزب **الدكوة (الدعوة)** الخارجة عن نطاق السيطرة على سياسة الأسلمة. وقام من أجل ذلك بتشييد المساجد الفخمة وتنظيم مسابقات تلاوة القرآن وزودها بمكافآت سخية وتعهد بعملية الحج إلى مكة، وأنشأ العديد من كليات العلوم الإسلامية **والشريعة** إلخ. ومع وصول أنور إلى الحكومة، تسارعت وتيرة الأسلمة. أصبح لزاماً على أى تلميذ أو طالب مسلم أن يحضر دروساً فى الإسلام – مما سمح أيضاً بإيجاد وظائف لخريجى كليات **الشريعة** التى تأسست من قبل. فى عام 1983 تم افتتاح جامعة إسلامية دولية فى كوالالمبور، برياسة أنور يديرها جامعى سعودى من أصل مصرى[5] ينتمى إلى التيار «الوهابى-الإسلامى» الذى سبق وصفه، الدراسة فيها باللغتين العربية والإنجليزية وتستهدف تكوين نخب إسلامية دولية مشبعة بمفهوم «أسلمة المعرفة» الذى يرى أن موضوع أى من العلوم، دقيقة كانت أو إنسانية هو تمجيد الوحى الإلهى المتجسد فى أسمى صوره بواسطة الإسلام. خريجو هذه الجامعة المزودة بالعديد من المنح الدراسية الممولة من دول الخليج يتم تكوينهم لكى يخرجوا أعضاء يواصلون استتباب المؤسسة الإسلامية المحافظة الدولية، ويتاح لهم إيجاد عمل فى النظام البنكى الإسلامى وإدارات منظمة المؤتمر الإسلامى والمنظمات غير الحكومية الإسلامية، إلخ.

فى ماليزيا ذاتها بدأ العمل بالنظام البنكى الإسلامى[6] عام 1983 عندما كان أنور وزيراً للمالية بإنشائه بنك إسلام – الذى فتح فيه رئيس الوزراء ذاته مهاتير محمد الحساب رقم 1، كما سعت السلطة الماليزية لأن تجذب إليه مدخرات الموظفين وأعضاء الطبقات المتوسطة من **البوميبترا** التى سكنت المدن حديثاً، والمتأثرة بأيديولوجية **الدكوة** والتى أثرت منذ أن أدت «السياسة الاقتصادية الجديدة» التى انتهجت بعد أحداث الشغب فى 1969 إلى إحداث

نقلات هامة لثروة الصينيين فى اتجاه بعض الماليزيين الأصليين؛ وكان على هؤلاء أن يؤكدوا على ولائهم للنظام بواسطة هذا المنتج المالى **الحلال** - والذى يدير أصوله شباب من «موظفى البنوك المسلمين» زينة البورجوازية المالية المتدينة. كما سمح ذلك أيضاً بخلق فرص عمل لخريجى الدراسات الإسلامية داخل **مجالس الشريعة chari'a board** المكلفة بالتأكد من أن المعاملات والإيداعات تتم بعيداً عن نظام نسب الفائدة الثابتة - التى تعتبر من الربا والمحرمة بصفتها تلك من الفكر الإسلامى.

أدخل أنور إبراهيم بهذه الطريقة معه إلى أروقة الحكم، نخبة من الطلبة الإسلاميين الماليويين - ووضعهم فى مراكز سلطة مؤثرة، وبهذه الطريقة امتنع المنتفعون من هذه السياسة عن الانتماء لتفسير ثورى لأيديولوجيتهم قد يقنعهم بإدانة النظام القائم. ومع ذلك يوجد أيضاً داخل التيار الإسلامى الماليزى - بخلاف ناشطى الحزب الإسلامى الماليزى المعارضين للنظام ولكنهم محصورون فى معاقلهم الريفية- مجاميعٌ لم تتجذب نحو إغراءات الحكومة التى حاولت إستمالتهم ومنها طائفة: دار الأرقم. ولما انضم إليها بعض كبار الموظفين بدأت تشغل بال أجهزة مهاتير محمد، ولذلك أصبحت فى موضع شك لأنها تستهدف فى النهاية اختراق السلطة تمهيداً للاستيلاء عليها - حتى لو أنها اختارت أعضاءها أساساً من شباب المدن الفقير. فى منتصف التسعينيات كانت دار الأرقم تضم نحو عشرة آلاف عضو وفيما بين مائة ومائتى ألف مؤيد لها، وكانت ممتلكاتها تقدر بنحو مائة وعشرين مليون دولار تدرها عليها نشاطاتها التجارية، وزعيمها الذى يعيش فى المنفى منذ 1988 يضاعف من هجومه باسم الإسلام على فساد النظام.

بالنسبة للسلطة التى كانت قد بدأت سياسة تنشيط الاقتصاد والبنوك الإسلامية واتخذت الإجراءات التى تستهدف السيطرة على الشباب فى المدن تشجيع البورجوازية المتدينة وضمان مساندتها، فإن انتقادات الطائفة لم تكن مقبولة لأنها تستهدف شرعيتها الدينية ذاتها. إلا أن تدمير الحركة تطلب عملية طويلة الأمد بسبب حساسية كل ما يمس الإسلام. فاعتباراً من 1986 مُنع كتاب لأشعرى محمد من التداول: فقد ادعى مؤلفه فيه أنه قابل الرسول وراح يُعِّد

أتباعه لوصول المهدى الذى راح البعض يرى أن الأشعرى نفسه هو المـــهدى المنتظر. فى صيف 1994، أعلن المجلس الوطنى الماليزى للفتاوى أخـــيراً أن الطائفة «انحرفت» وأن نشاطاتها غير شرعية. وبعد أن تم ترحيله من تـــايلاند حيث كان لاجئا إليها – أعلن مؤسس الطائفة عن توبته العلنية فى التليفزيـــون، على حين كانت الشرطة تقوم بتجريد الطائفة من مؤسساتها التعليمية والخيريـــة والتجارية وأغلقت تجمعاتها. وكما حدث فى مصر، تركت الحكومة الماليزيـــة استقلالاً ذاتياً واسعاً للحركات الإسلامية طالما أنها تدعو إلى الأخلاق القويمـــة وتسيطر على السكان الذين قد يتسببون فى إحداث القلاقل. إلا أنه لم يكن مـــن المسموح لها أن تشكل سلطات مضادة وأن تـــهدد النظـــام اســـتناداً إلـــى ذات الشرعية الدينية. وما حدث فى 1994 لدار الأرقم لم يكـــن ســـوى «بروفـــة» لمجابهة أخرى ذات أبعاد لا نهائية حدثت بعد ذلك بأربعة أعوام. وراح ضحيتها أنور إبراهيم.

مجمل تلك الترتيبات أدت إلى تدعيم وإعطاء كيان للطبقة الوسطى المتدينة التى تعلمت فى المدينة ولكنها قدمت من الريف. نجاحها حتى نهاية التســعينيات يعود إلى دخول ماليزيا ضمن النظام الرأسمالى الآسيوى الذى راح يتوسع بقـوة عن طريق رجال أعمال من أصول صينية فى الأســـاس، وقد قبـــل الصينيـــو الأصل هؤلاء، بدون الكثير من التحفظ، سياسة التفرقة التى هـــى فـــى غـــير صالحهم، لأنهم أهمّ مهندسى الانفتاح الاقتصادى للبلاد على الخـــارج والأكـــثر استفادة منه. فى المقابل لا يمثل تمويل الأسلمة عبئاً زائداً عليهم، أما الصينيـون الشبان المحرومون من الدراسة فى الجامعات الماليزية فكـــانوا يدرســـون فـــى استراليا أو فى الغرب بفضل التضامن بين أعضـــاء الجالية وهم يحصلون على شهادات أعلى بكثير من التى يحصل عليها مواطنوهم من المسلمين الذين تعلموا محليا.

يقدم مهاتير بلده –محمولا على أكتـــاف الـــ«معجـــزة الآســـيوية» فـــى التسعينيات– بأنه ثمرة الزواج الناجح بين الإسلام المتشدد والرأسمالية الحديثـــة التى يرمز إليها البرجان التوأم اللذان بنيا على هيئة مأذنتين وهما ملك الشـــركة الوطنية للبترول كما أنهما أعلى مبنى فى العالم، أفتتحا فى كوالا لمبـــور عـــام

1997 ليصبحا مصدر فخر للنظام. فهو يصبو إلى الهيمنة على مجال المعـــانى، فى مواجهة دول الخليج العربية التى يعقد ازدهارها على الريع البترولى وحده. وقد أسس رئيس الوزراء، المدافع الذى لا يكل عن قضايا الإسلام والعالم الثالث والذى يرى أن «القيم الغربية قيم غربية والقيم الإسلامية قيم كلية» أسس فـــى عام 1992 معهداً للفهم الإسلامى (Ikim) لنشر النموذج الماليزى للأسلمة عـــبر العالم. ويؤكد المعهد على «حداثة» الإسلام وتوافقه مع السوق والعلاقات متعددة الأعراق والإثنيات ويقيم العديد من الندوات والحلقات الدراسية فى الغرب علـى وجه الخصوص.

ولكن بسبب اعتماد ماليزيا المتناهى على الأسواق الخارجية التـــى كـــانت تمول الأسلمة والتمييز الإيجابى فى داخل البلاد تلقت صدمة الأزمة الآســـيوية عام 1998 بشكل مباشر، وراح، ضحية لتلك الكارثة (وهو أشـــهر ضحاياهـــا)، المفكر الإسلامى، الذى جعل منه مهاتير ولى عهده ووريثه وهو مفتاح انضمـــام الشباب الذى أعيدت أسلمته إلى النظام: أنور إبراهيم. بعد أن ثـــارت الشـــكوك حول نيته الإطاحة برئيس الوزراء، أقيل من مناصبه واعتقل وضرب فى سجنه واتهم علنيا باللوطية[7] عن طريق الصحافة التى تسيطر عليها السلطة ؛ وهـــى بالهجوم عليه فى مسألة أخلاقية خاصة مست قلب الجهاز الأيديولوجى للمفكرين الإسلاميين الذين يترجمون العلاقات الاجتماعية إلى معايير أخلاقية. لـــم يجـــد أنور والمدافعون عنه من الشباب الماليزى سوى اللجوء إلـــى الدفـــع بتشـــويه السمعة، ذلك لأن مذهبهم يحرم أى سلوك يعتبرونـــه «منحرفاً». بهذه الطريقـــة وقعوا فى الفخ الذى نصبوه هم ولم يستطيعوا اللجوء إلى الدفاع بحق الفرد فى الحياة الخاصة لأن المذهب يقوم من الناحية الأخلاقية على تصـــور اســـتبدادى للمجتمع. ولكن بصرف النظر عن ذلك الجانب من الموضوع كشفت تنحية أنور إبراهيم، العلاقات بين الإنتليجنسيا الإسلامية والسلطة. زاد من سهولة تخلـــص رئيس الوزراء من زعيم «الأبيم» السابق أنه رأى أن الشباب من سكان المـــدن قد تمكن من الاندماج الاجتماعى بواسطة أسلمة المجتمع وأخلاقياتها: فقد وجـــد جزء منهم ذاته فى نظام يدين له بالارتقاء على السلم الاجتماعى. أثبت العجـــز السياسى لأنور ورفاقه، على الرغم من قيامهم بحملة دفـــاع واســـعة لـــه، أن

الدخول فى النظام قد جرد الأنتليجنسيا الإسلامية، فى مرحلة أولى، من مقدرتها على تعبئة الجماهير: وأوقعها النظام الاستبدادى ضحية لتناقضاتها وهى التى لم تعمل فى نهاية المطاف سوى على تدعيمه. ويستمر النظام بدون أنور فى سياسة الأسلمة بأن يشدد أكثر من ذى قبل على الطابع الإلزامى للمحرمات الأخلاقية داخل سياق من الانكماش الاقتصادى. فى يناير 1999 أعلن مكتب رئيس الوزراء أن الأزواج المسلمين سيزودون بكروت ممغنطة تثبت وضعهم كأزواج حتى يتسنى للشرطة الإسلامية المزودة بأجهزة إلكترونية خاصة للتأكد من أن كل شخصين من جنسين مختلفين وجدا معاً متزوجان بالفعل أم لا فإن لم يكونوا متزوجين يتعين القبض عليهما بجريمة «الخلوة»[8] غير الشرعية ... الطابع الدكتاتورى للنظام – الذى تدعم عن طريق انتخابات خاضعة لسيطرة صارمة فى نوفمبر 1999 – يبحث عن مساندة أيديولوجية فى نشره للأخلاقيات الإسلامية، التى أدى التفتيش المتشدد عنها إلى عديد من الفضائح المدوية[9]. كرد فعل على ذلك بدأ يبزغ تطور فى العقول داخل صفوف المفكرين الإسلاميين أنفسهم وهم الذين كانوا موضع تدليل السلطة وكانوا على استعداد دائم لتبرير سياساتها. أدلى صديق أنور إبراهيم – السيد/ أنيس بعد الإفراج عنه وطرده من ماليزيا بسبب الضغوط الدولية، بتصريحات ذات لهجة جديدة. فهو مفكر من أصل باكستانى وهو أحد المنتقدين للغرب الكافر على صفحات الصحيفة الدورية التى أنشأها، قدم أنيس كشفا لمشواره والكابوس الذى عاشه فى سجون مهاتير محمد: «طوال حياتى كلها كإنسان بالغ، مثلى مثل العديد من الآخرين داخل العالم الإسلامى، ظللت أتشكك فى وجود مؤامرات من الغرب فى كل مكان هدفها الوحيد الإبقاء على رءوسنا تحت الماء. ومع ذلك ففى نهاية تلك التجربة الكاشفة التى عشتها، نجح أصدقائى فى الغرب فى انقاذى، على حين فعل مهاتير –المسلم– كل شيء من أجل تدميرى [...] فقد أثبت – على الرغم من ادعائه بأنه مسلم أن قلبه لا يعرف الشفقة. الاستبداد هو المحصلة النهائية والدليل على وإفلاس تَصَوُّرِه لـ«القيم الآسيوية». يجب ان تدفع مأساتى ومأساة أنور أيضاً المسلمين جميعاً إلى التفكير بعمق شديد عند تقييمهم للغرب ولدوره فى العالم. فى الوقت الذى نحن فيه بصدد إقامة مصيرنا الجماعى فى

القرن الواحد والعشرين ما هى القيم التى ستكون أكثر فائدة لنا: «قيم مـهاتير أم قيم جيفرسون؟ مهاتير ذاته اختار لى[10] (الإجابة على السؤال)». مثل هذا النـوع من التطور لدى بعض المفكرين الإسلاميين الذين يسعون للخروج من الصـراع الفاوستى الذى جرّهم إليه اسـتخدام نظـام مسـتبد لـهم والذيـن يكتشـفون الديموقراطية، سيتكرر فى بلاد إسلامية أخرى عديدة، فى النـهايات الأخـيرة للقرن العشرين (سنقوم بدراستها فى الجزء الثالث من هذا الكتاب). وهى تدخـل - فى ماليزيا ما بعد السبعينيات فى نهاية عملية طويلة الأمـد مـن استيـلاء الدولة على قاموس إسلامى ناشط. سمح لها بالسيطرة وتحييد الشباب المـلاوى الفقير من سكان المدن وإدخاله أيديولوجيا فى نظام أضاف إليه الإحساس الدينى شعوراً بأنه يتعرف على ذاته فيه. ولذلك فلا السخط الاجتماعى ولا الانشـقاق السياسى أمكن التعبير عنهما بلغة إسلامية. ولأن دار الأرقم حاولت عمل ذلـك فقد تم هدمها. لم تسمح مشاركة بطل الشباب الذى أعيـدت أسـلمته، أنـور إبراهيم، مع ذلك بإقامة الدولة الإسلاميـة وتطبيق الشريعـة صاحبـة العـدل الاجتماعى التى كان يصبو إليها مؤيدوه. أنور والكوادر الإسلامية التى أدخلـها فى الإدارات الحكومية والبنوك والصحافة والنظـام التعليمـى زادت صفـوف البرجوازية المتدينة عدداً دون أن تمس التسلسل الاجتماعى القائم، بل تسـببت فى عكس ذلك. وعندما اعتقد أنور أن الساعة قد حانت وقـد قويـت شـوكته بالتعاطف الذى أثاره لدى المؤسسات الماليـة الدوليـة ولـدى بعـض القـادة الغربيين[11]، قام رئيس الوزراء المتسلط والمهَذب بتصفيته، دون أى واعز مـن ضمير. لأن الانتليجنسا الإسلامية فى ماليزيا لم تعرف كيف تحتفظ ببعدها عـن السلطة، فقد فقدت، عندما دقت ساعة المحنة، مقدرتها على تحريـك الشـباب الفقير خلفهـا. يبقـى أن نـرى إن كان فى استطاعتها أن تشكل لنفسها -فـى المستقبل- خطابـاً جديـداً عن القيم، وما هى المكانة التى سـتكون للإسـلام فيه[12].

5

المشروعية الإسلامية للديكتاتورية في باكستان إبان حكم الجنرال ضياء الحق

أثبتت التجربة الماليزية كيف أن نظاماً مستبداً أمكنه - بأن جذب المثقفين الإسلاميين إلى دوائر السلطة - أن يقود عمليات انتقالية اجتماعية حساسة وأن يتحكم في توازن عرقي هش وأن يدخل الرأسمالية المحلية في السوق العالمي دون أن يهدد النظام الاجتماعي. تمثل باكستان حالة قريبة الشبه من ذلك، إلا أن سياسة الأسلمة التي قادها الجنرال ضياء الحق تمت بصورة أشد عنفاً - استمرت بعد السنين التي أمضاها في الحكم. جعل ضياء، بعد أن أطاح برئيس الوزراء علي بوتو في انقلاب عسكري عام 1977، من تطبيق الشريعة الأولوية الأيديولوجية لديكتاتوريته التي دامت أحد عشر عاماً. ففي الوقت الذي كان تركيز العالم فيه منصباً على إيران الذي كانت تدور في جنباتها ثورة إسلامية ذات ضجيج عال ومناهضة للغرب، قامت باكستان المجاورة في 1979 وهو العام ذاته الذي عاد فيه الخوميني إلى طهران، بتطبيق سلسلة من إجراءات أسلمة الدولة والمجتمع والذي دعم - بعيداً عن أي ادعاء ثوري - النظام القائم وحصل أيضاً على دعم من الولايات المتحدة ودول الخليج ؛ في مواجهة إيران وغزو الجيش الأحمر السوفييتي لأفغانستان في نهاية العام ذاته أصبحت باكستان تحت حكم الجنرال ضياء الحق، وكان المودودي وتلاميذه من مستشاريه، أهم نقطة ارتكاز للسياسة الأمريكية في تلك المنطقة من العالم - والمحطة التي تمر عبرها المساعدة الحاسمة التي قدمتها واشنطن للجهاد ضد السوفييت في أفغانستان.

على الرغم من أن الاثنين -الخوميني وضياء الحق- كانا يستخدمان اللغة نفسها ذاته - فإن كلا منهما أعطى للأسلمة التي فرضاها على مجتمعهما معنيين متباينين[1]. فقد كان يحلو لضياء الحق أن يضع التطور الباكستاني نحو الدولة

الإسلامية كمقابل للثورة التى نتجت عنها الجمهورية الإسلامية الإيرانية. كان البعد الاجتماعى فى الظاهرتين مختلفاً. ففى إيران تمت تصفية الصفوة الحاكمة فى عهد الشاه عن طريق العنف وإحلال البورجوازية المتدينة محلها (كما سنرى فيما بعد) استناداً إلى تعبئة الشباب الفقير فى المدن. أجبر ذلك المثقفين الإسلاميين الإيرانيين إلى أن يعلنوا انتماءهم لـ«المستضعفين». فى باكستان، على العكس من ذلك، استخدمت الأسلَمَة فى إشراك البورجوازية المتدينة والمثقفين الإسلاميين فى نظامٍ ظلت نخبه الحاكمة، الممثلة فى الهيراركية العسكرية، فى مكانها كما استُخدِمَت فى إثناء الجماهير الشعبية عن التمرد باسم الله[2].

باكستان الواقعة فى المركز الجغرافى والسكانى للعالم الإسلامى لم تكن تحتل مع ذلك سوى مركز هامشى حتى السبعينيات. كان صراعها المستمر مع الهند يحصرها فى المحيط السياسى الخاص بشبه القارة. عدة عوامل منحتها، اعتباراً من ذلك العقد الزمنى، دوراً رئيسياً على الساحة الإسلامية العالمية. فقد حول انفصال بنجلاديش فى 1971 نظر ما تبقى من البلاد –أى قطاعها الغربى– نحو الشرق الأوسط وخاصة ناحية الخليج، الذى تجئ منه التحويلات المالية الضخمة بسبب هجرة ملايين الباكستانيين إلى البلاد البترولية بعد 1973 [3]. الزيادة الهائلة فى عدد السكان الذى ارتفع من خمسة وستين مليوناً إلى مائة وواحد وعشرين مليون نسمة فيما بين 1970 و1990، جعل لباكستان وزناً ديموجرافيا ثقيلاً – ثانى البلاد الإسلامية بعد إندونيسيا (مائة وثلاثة وثمانون مليونا فى 1990) أبعد بكثير أمام أول بلد عربى، مصر (ستة وخمسون مليونا فى ذلك التاريخ) أو جارة باكستان إيران (تسعة وخمسون مليونا). كما أن سياسة الأسلمة التى قامت بها الدولة بقيادة الجنرال ضياء الحق ستزيد من اندماج باكستان ضمن الجماعة الدولية للمعنى الإسلامى. أحد الرموز الأكثر تأثيراً لسياسة الأسلمة تلك ستكون إنشاء الجامعة الإسلامية الدولية (مثيلة تماماً لجامعة كوالا لمبور) بمبادرة من الجنرال فى إسلام اباد على 1980 حيث تلتقى كافة القمم الإسلامية العالمية ذات الميول الوهابية والإخوان المسلمون[4].

وكما حدث فى البلاد العربية أو فى ماليزيا، عرفت القومية الباكستانية أزمة حادة فى بداية السبعينيات: وهى أزمة انفصال بنجلادش التى انشطر فيها

البلد الذى انشئ عام 1947 إلى جزءين ، واكب الانفصال هجوم عسكرى هندى أدى إلى شلل الجيش الباكستانى مما جعل الانفصال كارثة من حجم يماثل الهزيمة العربية فى 1967 أمام إسرائيل. وكما حدث فى الشرق الأوسط، فإن اتهام النخب الوطنية المسئولة عن الفشل ترجم فى البداية إلى زيادة قوة الأفكار الاشتراكية، تلاها رد فعل إسلامى احتل موقع المقدمة من الساحة السياسية. كانت تلك المرحلة الاشتراكية ممثلة فى وصول على بوتو إلى السلطة فيما بين 1970 و1977 [5]. على الرغم من أنه سليل أسرة من كبار الملاك الزراعيين، فقد كان زعيم حزب الشعب الباكستانى صاحب شعار «اشتراكية، إسلام، ديموقراطية» وكان أهمُ مؤيديه من أبناء الشعب الفقير فى المدن والريف. افتتح بوتو سنوات حكمه بالتأميمات والإصلاح الزراعى، إلا أن النتائج السيئة المترتبة على ذلك مع الفساد والاستبداد أيضاً ساعدوا على تنامى عدد الخصوم الذين تجمعوا فى الحلف الوطنى الباكستانى (PNA) وعلى رأسهم الحزب الإسلامى الذى أسسه المودودى: الجماعة الإسلامية (JI). اتخذ التحالف بإيعاز من هذا الأخير ومن حزب مشكل من علماء الدين شعاراً هو **نظام المصطفى** (بمعنى «النظام الاجتماعى» للرسول) أى إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق **الشريعة**. تجنباً للخطر قام بوتو بتعديل برنامجه فى اتجاه إسلامى – فأحل **المساواة المحمدية** محل الاشتراكية، وجعل الجمعة يوم الاجازة الرسمية بدلاً من الأحد – وتلاعب بانتخابات مارس 1977 التى كسبها دون أن يقنع أحد بذلك. وفى الوقت الذى تزايدت فيه حدة أعمال العنف المتكررة بين مؤيدى حزب الشعب الباكتسانى (PPP) والتحالف الوطنى الباكستانى (PNA) اتخذ بوتو إجراءات أخيرة بتحريم الخمور وسباق الخيل والنوادى الليلية وأعلن فى إبريل أنه سيطبق الشريعة خلال ستة شهور، إلا أن الذى قام بتطبيقها كان الرجل الذى أطاح به فى يوليو 1977 ثم قام بشنقه فى إبريل 1979 الجنرال ضياء الحق، رئيس أركان حربه.

لكى يدعم أركان أطول الديكتاتوريات العسكرية عمراً فى تاريخ باكستان منذ استقلاله، جعل الجنرال، وهو من أقدم المعجبين بالمودودى، من الأسلمة أيديولوجيا الدولة، فاستعار من التحالف الوطنى الباكستانى شعاره **نظام المصطفى** وجعل منه الشرعية الإسلامية والضمانة الدينية لدولة قائمة على

الأحكام العرفية. وحتى يضمن النجاح فى ذلك كان عليه أن يتـأكد مـن ولاء المثقفين الإسلاميين، فما كان من **الجماعة الإسلامية** إلا أن قبلت عـن طيـب خاطر القيام بدور صاحبة أيديولوجيا النظام: فكوفئت بمناصـب وزارية والعديد من وسائل التغلغل فى دولاب الدولة والإدارة الحكومية العليا وبأن توضع علـى قائمة الميزانية الهائلة للمساعدة الأمريكية-السعودية **للمجاهدين** الأفغان والتـى يمر جزء منها عبر وساطتها[7].

بالنسبة للجنرال ضياء الحق كانت ترقية مودودى (حتى وفاته فى سبتمبر 1979) ومريديه وسيلة لإيقـاف الحديث عن عودة الديموقراطية وتبرير الأحكام العرفية بتقديمها على أنها وسيلة إقامة الدولـة الإسـلامية. وأظـهرت أعـوام الدكتاتورية أنها كانت مفيدة للطبقات الوسطى المتدينـة التـى تؤيـد الحـزب الإسلامى. بفضل الازدهار الذى أتت به تحويلات المهاجرين الباكستانيين إلـى بلاد الخليج (وإذا ما عادوا كانوا هم أنفسهم أغنياء بقـدر مـا هـم متدينيـن) والمساعدات الأمريكية-السعودية **للجهاد** الأفغانى وعمليات التهريب المجزيـة للغاية من باكستان وأفغانستان رأت تلك الشرائح الاجتماعية مصـادر للربـح تتفتح أمامها[8]. أما الموظفون وأصحاب المرتبات الثابتة من التيـار الإسـلامى فوجود وزراء فى الحكومة منتمين **للجماعة الإسلامية** سـمح لـهم بـالصعود السريع إلى المناصب الحكومية العليا. لذلك لم تفكر البورجوازية المتدينة فـى التحالف مع الشباب الفقير لقلب النخب السائدة، فلقد سمحت هذه النخب بمكـان للبورجوازية. ونجح الجنرال ضياء فى هدم حزب الشعب الباكستـانى (PPP) - مبعداً بذلك أى خطر «اشتراكى»- واستمال الطبقات الوسطى وسعى إلى تذليل الإنتليجنسيا الإسلامية المؤيدة للمودودى: فقبلت الانضواء تحت سيادة المجـاميع الحاكمة التى نبعت منها الهيراركية العسكرية.

ترجمة تلك السياسة تشكلت فى إجراءات الأسلمة التى اتخذت عـام 1979 [9]: دراسة القوانين القائمة للتأكد من مطابقتها **للشريعة**، اعتماد قـانون جنـائى إسلامى مع إقامة **الحدود** (قطع أيدى السارق، رجم الزانية، جلد شارب الخمر، إلخ.)، أسلمة التعليم والاقتصاد. إلا أن السلطة احتاطت فى كل تلك المجـالات، وبكل الوسائل لكى تتحاشى أن تخرج قرارات العدالة «الإسلامية» مـن تحـت سيطرة الهيراركية العسكرية أو أن تتناقض مع الهيراركية الاجتماعية السـائدة.

هكذا خضعت الطلبات العديدة للتأكد من مطابقة القوانين للشريعة الإسلامية إلى محكمة فدرالية للشريعة التى كانت تدقق فيها حتى لا يحدث أى انقلاب من هذه الناحية. أما بالنسبة للقانون الجنائي الإسلامي - سواء في باكستان أو في غيرها من البلاد- فهو يستخدم لتطبيق بعض العقوبات القصوى التي تضفي على السلطة ضمانة أخلاقية على حساب الحرية الفردية وخاصة ما يتعلق بحريات المرأة.

أما أسلمة التعليم وجباية الضرائب الإسلامية، فقد كانت لها في المقابل آثار طويلة الأمد أكثر أهمية، تخطت حسابات السلطة التى كانت ترى فيها فرصة للسيطرة عن قرب متزايد على المجال الدينى وأن تعبر عن اهتمامها العميق بالفقراء عن طريق **الزكاة**. ظلت هذه «الصدقة القانونية» التي تستهدف المحتاجين، وهى أحد «أركان الإسلام» الخمس، مبادرة شخصية في معظم الدول الإسلامية المعاصرة. أما دولة ضياء الحق فقد كانت تُجبيها، خصما من الحسابات المصرفية كل عام خلال شهر رمضان، على أساس 2.5% من الايداعات. فكانت ضريبة «مذهبية» أكثر منها ضريبة مفيدة: وظيفتها إشهار تدين وتقوى النظام العسكرى، وصورة للعدل الاجتماعي لأنه لا يفرض الضريبة (المتهاودة) سوى على الطبقات المتوسطة والعليا في المدن (الوحيدة التى تمتلك حسابات بنكية) لصالح المحتاجين. ومع ذلك فإن عشرات الملايين من الباكستانيين الفقراء لم يشعروا قط بتأثير ذلك على ظروف معيشتهم[10]. في المقابل كان من آثار فرض **الزكاة** تحول في المجال الدينى داخل البلد. فقد ساهم ذلك، حتى بعد عهد ضياء الحق وإلى يومنا هذا، في تفتيت البلد وتصاعد العنف داخله: أولاً لأن الأقلية الشيعية، التى تمثل ما بين 15 إلى 20% من عدد السكان، تحججت بأنها تدفع بالفعل **الزكاة** بإرادتها إلى آيات الله ورفضت أن تتدخل الدولة في إدارة شئونها الدينية. اضطرت الدولة إلى التراجع واستثنت الشيعة على الرغم من معارضة العلماء السنيين الأكثر تحفظا، شديدى العداء نحو المذهب الشيعي، فقد خشوا أن يتحول العديد من الباكستانيين إلى ذلك المذهب لكى يصرفوا عنهم ملاحقة الضرائب. وكان ذلك مصدر خلاف كبير ومواجهة بين الطائفتين في مجابهات دموية طوال العقد الزمنى التالى، كما سنرى في الجزء الأخير من الكتاب.

ومن جهة أخرى استخدمت أموال الزكاة في تمويل المدارس الدينية التقليدية - (ديني مدرسة[11])، التي يسيطر عليها علماء الدين والتي كانت معظمها مرتبطة بحركة الديوباندي، وكانت السيطرة على تلك الشبكة التعليمية تمثل موضوع تصارع هائل: لأن الشبكة تقدم التعليم والإقامة والمأكل لكتلة الشباب الفقير بفضل الهبات التي تمنح لها. المدارس (الدينية، أو الكتاتيب) الباكستانية تربي تلاميذها - في ظروف معيشية شديدة السوء وتأديبية قاسية للغاية، كثيراً ما نددت بها منظمات الدفاع عن حقوق الإنسان[12] - لكي يتلقوا المعارف الدينية من منظور تقليدي ومتشدد للغاية، وتعطيهم عن العالم رؤيا متوافقة مع ذلك. بالنسبة لدولة ضياء الحق الإسلامية، كان تمويل هذه المدارس بتخصيص أموال الزكاة لتلاميذها الفقراء بمثابة السماح لها ببداية فرض سيطرتها على فئة من العمر وشريحة اجتماعية ذات خطورة كامنة. في الوقت ذاته أقيمت بعض القنوات بين التعليم الديني والتعليم الذي تشرف عليه الدولة: فقد أتاحت حصص الدين، التي باتت إجبارية بالنسبة لجميع التلاميذ والطلبة، فرص تعيين كثيرة للمعلمين من حاصلي شهادات المدارس الدينية. كما مُنحوا معادلات بالشهادات الوطنية بشرط تحديث مناهجها. وبفتح مجالات عمل كموظفين لطلبة علماء الدين أدت تلك الإجراءات إلى زيادة الطلب على الدراسة في تلك المدارس ورفعت من شأنها. إذا أضفنا إلى ذلك أموال الزكاة والانفجار السكاني الذي شهدته تلك الحقبة من الزمن سنجد أنه كان من أثر ذلك الزيادة الهائلة في عدد المدارس الدينية خلال الثمانينيات[13]. منح ذلك لعلماء الدين - وخاصة أكثرهم تشددا أي الديوباندي - سلطة متزايدة على الشباب الباكستاني الفقير وأيضاً على الشباب الأفغاني بسبب أنهم تولوا أيضاً مسئولية تعليم أبناء اللاجئين العديدين: هنا تربى وتعلم الطالبان، الذي يشير اسمهم ذاته إلى انتمائهم إلى تلك المدارس بالتحديد.

في بعض الحالات فضل بعض مديري المدارس الدينية الأكثر أهمية، بدلاً من محاولة الحصول على دعم الحكومة، الآتي من الزكاة في مقابل تدخل الدولة في شئونهم، الاعتماد على مصادرهم الخاصة، وهي كافية، بحيث لا يدينوا بشيء لضياء الحق وحتى لا يشوب استقلاليتهم أي ارتباط بجنرال مهما كان تفانيه المعلن من أجل الأسلمة. بهذا السلوك احتفظ علماء الدين الديوبانديون

بسلطانهم السياسى كاملا: فهم يستطيعون السماح لأنفسهم بأن لا يطلنوا ولاءهم له لأن مفتاح السلام الاجتماعى كان فى أيديهم، يعبئون ويحركون الشباب الفقير - فى المدن والريف أيضاً - المجندين فى مدارسهم، حسب إرادتهم. وهم قادرون - كما سيثبتون ذلك فى أفغانستان- أن يحولوا تلاميذهم إلى مناضلين للجهاد على استعداد أن يموتوا فى سبيل القضية التى يشار إليهم بها. لقد كان ضياء الحق محتاجا لهم أكثر من احتياجهم له، لأنهم مسيطرون على الشرائح الاجتماعية الأقل استقراراً والتى لم يكن للنظام العسكرى وسيلة للتحكم فيها.

على عكس علماء الدين، لم يستطع تلاميذ المودودى الهروب من إغراءات الدكتاتور المورطة لهم. فقد أصبح عدد هام من مؤيديه القادمين من الطبقة الوسطى المتدينة يرون أنفسهم جزءاً من النظام الذى ازدهرت أمورهم فى عصره، وبالتالى فإن حزب **الجماعة الإسلامية** لم يعد ينفعهم فى شيء حتى يقوم بتمثيل مصالحهم. وبناءاً عليه بدأت التوترات تظهر داخل صفوف الحزب اعتباراً من الثمانينيات، وكانت تضع وجهاً لوجه هؤلاء الذين استبد بهم القلق بسبب فقدان الحزب لسطوته ومؤيدى التعاون المستمر مع ضياء الحق[14]. وكان حزب **الجماعة الإسلامية** متأثراً من منافسة الأحزاب المرتبطة بعلماء الدين الذين كانوا مستفيدين تماماً من مكانتهم وسط الشباب المتخرج فى **المدارس الدينية** التى كانت فى قمة ازدهارها. وسط هذا الصراع عرف الجناح الأكثر إزعاجاً من الانتليجنسيا الإسلامية وهم الطلبة المودوديون المتجمعون فى **تجمع الطلاب الإسلاميين**: Islami Jamati tulaba (IJT) تطوراً يزداد تشدداً باضطراد. وبعد عامين قضوها فى شهر عسل مع ضياء الحق قاموا خلالها بتصفية اليسار بالقوة من الجامعات (مثلما فعل أصدقاؤهم المصريون لحساب السادات) أخذوا ينادون بابتعاد حركتهم عن النظام. ولكن عندما اتخذت الحركة قرارها بعد أن قاست أبعاد خسارتها لمؤيديها، كان الوقت قد فات لإعادة تشكيل قاعدة لمعارضة قوية للنظام الذى أدت له الجماعات دور أصحاب الفكر الأيديولوجى المتعاطفين معه. وفى الانتخابات التى تلت وفاة ضياء الحق فى أغسطس 1988 جاء رد الناخبين قاطعا ومؤلما لهم، إذ فازت الحركة من أجل إعادة الديموقراطية برئاسة بنظير بوتو، التى أعدم أبوها شنقاً فى إبريل 1979، بتأييد من المودودى وتلاميذه.

أثناء حكم ضياء الحق وفر تعاون الجماعات الإسلامية للدكتاتور الشرعية الدينية للانقلاب الذى قام به ولحكمه. كما سمح له أيضاً بتوسيع قاعدته الاجتماعية لتشمل الطبقة المتوسطة والبورجوازية المتدينة التى وجدت ذاتها فى النظام وأيدته. فحصلت لنفسها على مكاسب اقتصادية ومنحت ضياء الحق طول بقاء عجيباً فى السلطة. لم يلق الجنرال النجاح ذاته مع الجناح الطلابى الذى لم يشكل، على الرغم من عنفه، خطراً سياسياً كبيراً. كتلة الشباب الفقير التى كان يشرف عيها علماء **المدارس الدينية** استفادت من توزيع أموال **الزكاة** ومن فرص عمل جديدة ؛ وعلى الرغم من عدم استطاعته تجنيد علماء الدين لحسابه، كما فعل مع المودودى وتلاميذه، ضمن ضياء الحق الحصول على حيادهم، كما أنه استفاد من العداء القائم بين الشيوخ التقليديين والإسلاميين الجدد ليوقع بينهم، مؤيداً لعملية تفتيت الحقل الدينى حتى يستتب فوقه عرشه.

كانت سياسة الأسلمة إذن فى مجملها نجاحاً للدكتاتورية التى استخدمتها لتجميع تأييد مختلف الشرائح الاجتماعية لها ؛ فظلت الطبقات الوسطى غير الدينية فى المدن والشعب البسيط الذى صوت لحزب بوتو، حزب الشعب الباكستانى، على درجة كبيرة من الضعف بعد إعدام زعيمهم الذى كان يتمتع بشعبية كبيرة، فى مواجهة ضياء الحق الذى كان يعتبر أى معارضة لسلطته هجوماً على الإسلام ويقوم بقمعها دون رحمة. إلا أن تجاوزات الدكتاتورية ساعدت على قيام حركة معارضة لها تزعمتها بنظير بوتو و -هذا هو الأمر الأهم- عبرت عن نفسها فى عملية الاغتيال، (التى لا تزال غامضة حتى اليوم) التى راح ضياء الحق ضحية لها فى أغسطس 1988 [15]. أحدثت وفاة الدكتاتور تغييراً فى النظام إلا أن الآثار التى تركتها سياسته على عملية الأسلمة ظلت باقية لتؤدى دوراً حاسماً يسمح بتفسير العنف والمزايدات التى أدت إلى انفجار المجال الدينى الباكستانى فى العقد الزمنى التالى، مع **الجهاد** الأفغانى.

6
دروس ومفارقات الثورة الإيرانية

سنة 1979 التى قرر فيها الجنرال ضياء الحق أسلمة باكستان ستبقى محفورة فى التاريخ خاصة بالنسبة لانتصار الثورة الإيرانية وإعلان الجمهورية الإسلامية فيها. من بين كافة الأحداث التى مرت بالعالم المسلم المعاصر تظل الثورة الإيرانية الحدث الذى كرس له أكبر عدد من الدراسات والتحليلات[1]، حاولت جميعها التنقيب، بعد ما حدث ومرور الوقت، عن أسباب ظاهرة لم يتوقعها أحد - بما فى ذلك الفاعلون فيها أنفسهم. فقد عرفت إيران فى عهد الشاه مرحلة ازدهار عظيم خلال السنوات التى سبقت الثورة بسبب زيادة أسعار البترول التى كانت إيران ثانى مصدر له على مستوى العالم بعد العربية السعودية، وكان الشاه، الذى كان يتفاخر بأنه يمتلك أحد أقوى الجيوش فى العالم، يحظى بالحصول على أكثر المعدات العسكرية الأمريكية تقدماً وحداثة فى العالم: فإيران «شرطى الخليج» كانت توقف المد السوفيتى فى اتجاه المياه الدافئة. وكانت صيانة وإدارة تلك المعدات العسكرية تتطلب وجود عدد كبير من المتعاونين العسكريين الأمريكيين. كان وضعهم كخارجين عن نطاق السيطرة القانونية الإيرانية قد أثار حنق الخومينى فى 1964 الذى اتهم الشاه بأنه فرط فى السيادة الوطنية، مما كلفه الحياة لمدة خمسة عشر عاماً فى المنفى، قام خلالها بوضع اللاهوت السياسى للجمهورية الإسلامية المقبلة والتى سيعود إليها منتصراً فى فبراير 1979 محمولاً على نجاح الثورة.

إلا أن تحديث إيران قد ظهرت فيه ثغرات تحت السطح البراق الذى كان يتباهى به المتحمسون لحكم الشاه. الطابع الدكتاتورى للملكية وسطوة البوليس السياسى -السافاك- منعا أى نقاش حول توجهات النظام. المفارقة، أن النظام

الامبراطورى كان قد ساعد على ازدهار طبقة متوسطة فى المدن[2] بفضل نظام تعليمى أفضل من النوعيات السائدة فى البلاد المجاورة إلا أنه أبعدها عن أى تمثيل سياسى. كل ما كان يمكن لأعضائها أن يأملوا فى الحصول عليه فى أفضل الأحوال هو أن يصبحوا موظفين أو مديرين فى النظام الامبراطورى، كما سمحت أموال البترول بإدخالهم بصفة فردية فى خدمة الملك. الغياب الكامل لأى حرية تعبير منع أى تطور لثقافة ديموقراطية فى صفوف الطبقة المتوسطة ؛ بعض المثقفين الليبراليين أو بعض ذوى الميول الاشتراكية حافظوا على ذكرى الجبهة الوطنية – حركة مصدق، رئيس الوزراء الوطنى الذى أقيل عام 1953 بواسطة انقلاب عسكرى دبرته المخابرات الأمريكية CIA والذى مهد الطريق للسلطة المطلقة للشاه. كان هؤلاء يشكلون ناديا لا تأثير له تقريباً على الرغم من الهالة التى كانت تحيط بأقطابه.

ساعد هذا الفراغ الديموقراطى على ازدهار مذاهب سياسية متطرفة وخاصة بين الطلبة – نحو مائة وخمسة وسبعين ألفا فى عام 1977، منهم سبع وستون ألفا فى الخارج، معظمهم فى الولايات المتحدة. كان لهما مصدران أساسيان: الماركسية بمختلف أشكالها و«الشيعية الاشتراكية». كان الماركسيون الإيرانيون الذى كان المرء يجد فى صفوفهم كافة ألوان طيف الحركة الشيوعية الدولية، من الماوية إلى التروتسكية، حتى الأورثوذوكسية المؤيدة للاتحاد السوفيتى الممثلة فى حزب توده (الجماهير)، كانوا جميعاً أكثر تعمقاً فى ثقافة الكتب الخاصة بالأممية البروليتارية أكثر مما هم على صلة بطبيعة المجتمع الفارسى ؛ بسبب ما تعرضوا له من قمع شرس على يد السافاك كانوا ممثلين بصورة أكبر فى أوساط المهاجرين. كان قيام حركة التمرد على يد المجموعة الماركسية–اللينينية «فدائيو الشعب»[3] الذين نقلوا بالحرف النموذج الجيفارى أو النموذج الماوى وطبقوه على إيران فى النصف الأول من عقد السبعينيات، أثبت بطولاتهم إلا أنه أنتهى بهزيمة سياسية مدوية. ومثلما حدث فى العالم الإسلامى بدأ ذلك العقد فى إيران بظهور وازدهار مجاميع ماركسية بين الشباب الإيرانى

من الطلبة. الذى كان على اتصال بالثقافة الأوروبيــــة دون أن يتغلغلـــوا فـــى صفوف الجماهير، التى كانت بعيدة تماماً عن مثل هذه المقولات الفكرية.

فلما كان بعض هؤلاء المثقفين من الشباب واعين بتلـــك الصعوبـــة، فقـــد تحولوا إلى الشيعية، بعد قراءتها من منظور ثورى، وحولوا توقعاتها المسيحانية إلى الشيوعية وإلى التيار المساند للعالم الثالث. وكان عليّ شريعتى الذى ســـبق أن أشرنا إلى مشاركته في ذلك، أفضل من يمثل هؤلاء، ولا يوجد مثيل حقيقـــي له ولا أحد يجاريه سواء فى الشهرة أو التأثير، فى صفـــوف العالم الإســـلامي السنى. جعل هذا «التيار الشيعى الاشتراكى»، بعد تأويله من منظـــور صـــراع الطبقات، من الإمام الحسين « المظلوم » والذى تم إعدامه علـــى يـــد الخليفـــة الأموى السنى، صورة الشعب المقهور من الشاه. وكان أفضل تعبير عن هـــذا التيار الأكثر نشاطاً ممثلاً فى حركة حرب العصابات «مجاهدى خلق»[4] التـــى قامت بعمليات عنيفة شبيهة بما قام به الفدائيون فى السبعينيات. هنا أيضاً نـــالت شجاعتهم البطولية تعاطـــف معارضى النظام، إلا أنهم لم يمثلوا أى خطر علـــى السلطة الإمبراطوريـــة التى قمعتهم بعنف، ولم يتمكنوا من تجنيد أتباع لهم فيما هو أبعد من دوائر التلاميذ والطلبة، إذ لم تجد الطبقات الوسطى المحدثة نفســـها فى مثل هذه المعركة شديدة العنف والراديكالية. وعلى الرغم من ذلـــك وعلـــى عكس الفدائيين البعيدين عن لغة الخطاب الدينى، عرف «مجاهدو خلق» كيـــف يحسنون استخدام اللغة الشيعية للثورة بعد عشر سنوات لإعادة هيكلة منظمتـــهم خلال الأيام الأولى للثورة الإسلامية، وقد أصبحوا أحد أعدائها الأكثر خطـــورة قبل أن يتم القضاء عليهم بدون أى هوادة.

التحديث السريع للبلاد بفضل حقن الاقتصاد بالبترودولارات بعد الارتفـــاع الهائل فى الأسعار الذى تلا حرب أكتوبر 1973، هز شريحتين اجتماعيتين فوق قواعدهما فوجدتا نفسيهما فى موقف ثقافى لا تحسدان عليـــه وهمـــا: الطبقـــات الوسطى التقليدية والتى يرمز إليها عادة بالبازار أو السوق التجـــارى، وكتلـــة الشباب المهاجر القادم من الريف الذين أغراهم بريق الأحياء الثرية فى المدينـــة

ولكنهم ظلوا مكدسين فى الأحياء العشوائية والفقيرة فى طهران السفلى[5]. لم تكن تلك الشريحتان تستفيدان إلا جزئياً من التوسع الاقتصادى. استفاد البازار من زيادة حركة الممتلكات والبضائع الاستهلاكية التى كان أهله يتاجرون فيها ويوزعونها. إلا أن نصيبهم من السوق بدأ يقل بالمقارنة بالصفوة الجديدة من التجار الجدد المرتبطين بالبلاط. والذين كان بإمكانهم وحدهم الوصول إلى الصفقات الأكثر نفعاً: بأموال السلاح والبترول. أما «الفلاحون الذين أخرجوا من الفلاحة[6]» وانضموا إلى كتلة الشرائح الشعبية فى المدن، فقد كانوا يكسبون قوتهم اليومى أفضل مما كانوا يفعلون فى الريف، إلا أن أضواء المدينة ظلت بالنسبة لمعظم هؤلاء خافتة بسبب الظروف الصعبة وسبب هشاشة أوضاعهم المعيشية.

من الناحية الثقافية كانت تلك الشريحتان غريبتين على الأيديولوجيا الحديثة واللادينية التى تنشرها السلطة. كان إدراكهما للعالم ولمكانهما فيه يتم من خلال المقولات الفكرية للمذهب الشيعى كما ينقلها لهما رجال الدين. بالنسبة لأهل البازار كان تنظيم المجال التقليدى يتشكل حول المساجد والإمام زاده أى أضرحة الأولياء التى لها أهمية كبرى فى التراث الدينى الشيعى. فى الضواحى الحضرية المشيدة بواسطة مواد غير متجانسة كانت النقاط التى تحدث شيء من النظام داخل هذه المساحة التى تبدو فوضوية هى الأماكن التى تقام فيها الشعائر الشيعية، التى يذهب إليها الأطفال لحفظ القرآن ودراسة أمجاد السابقين على يد رجال الدين المعممين[7]. لم يكن الدين يؤدى فى ذلك المجال دوراً مذهبياً فقط، وإنما كان يؤدى وظيفة محورية لتنظيم وتثبيت المجتمع، مباركا المكاسب التى جناها أهل البازار ومعيداً توزيع صدقاتهم ومعلما أطفالهم الذين كان آباؤهم وأشقاؤهم الكبار يجوبون شوارع المدينة بحثاً عن لقمة العيش. إلا أن علاقات السلطة الامبراطورية مع تلك الشبكات من رجال الدين كانت سيئة: الملالى الذين كان يندد بهم على أنهم الرجعية السوداء (إشارة إلى لون أرديتهم) رأوا الدولة تحد من عدد مدارسهم وكلياتهم الدينية المستقلة، وتسعى لإنشاء معاهد

تعليمية حديثة تحت سيطرتها (مما أثار غضب الخوميني الجم وهو في منفـاه). رجال الدين في المذهب الشيعي منظمون في طبقات وهم يقعون تحت سلطة آيات الله وأكثرهم احتراماً يعتبرون «مرجع تقليد». لما كانت الزكاة تصب بين أيديهم فقد كانوا يتمتعون باستقلالية واسعة (وخاصة مالية) بالنسبة للسلطة السياسية وهم لا يدينون لها سوى بولاء ظاهرى (**التقية**). يختلف الأمر هنا عن الإسلام السني الذى تستطيع السلطة فيه عادة إقامة علاقات وثيقة مع علماء الدين الأكثر شعبية فهي تقوم بتعيينهم في المراكز المختلفة وتعطيهم المرتبات وتحصل في المقابل على مباركتهم. في عهد محمد رضا بهلوى أضاف إذن رجال الدين إلى الابتعاد عن السلطة المعروف في التراث الشيعي ، بعداً من العداوة المحددة، تولدت عن الاحتقار الواضح الذى يبديه الشاه للملالي. كانت في إيران في منتصف السبعينات، سواء في الأسواق أو في الأحياء الفقيرة، بورجوازية متدينة وشباب فقير يسهل التعرف عليهم، وكانوا بعيدين ثقافيا عن أيديولوجيا الدولة التي كانت تتجاهلهم. وكانت تلك الشرائح منظمة تنظيماً جيداً بواسطة رجال الدين الشيعة الذين كانوا يتجاهلون أو يعارضون نظاماً لا يمتلك أى وسيلة اتصال مأمونة مع رئاستهم – على عكس ما هو سائد في معظم البلاد السنية.

ومع ذلك لم يكن رجال الدين يقفون في أغلبيتهم وراء التصورات الثورية للخوميني الذى كان يريد إحلال **ولاية الفقيه** محل الإمبراطورية البهلوية تكون فيه السلطة العليا في يد **الفقيه** – أى رجل الدين المتخصص في الفقه الإسلامي أى الخوميني نفسه. كان معظم رجال الدين يقفون وراء آية الله الأكبر: شريعة مدارى ويعارضون ذلك التوجه، فكانوا يطالبون بأكبر قدر من الاستقلال الذاتي الممكن، والتحكم في مدارسهم وأعمالهم الخيرية ومصادر دخلهم المالى في مواجهة تجاوزات الدولة على سلطانهم، ولكن لم يكن لديهم طموحات في السيطرة على سلطة تعد دنسة من وجهة النظر الدينية – إلى أن يعود الإمام الخفى الذى سيملأ ظلمات العالم ومظالمه بالنور والعدل.

على الرغم من الاستياء والاحباطات السياسية، كان النظام الإمبراطورى يعمل دون تهديد كبير لهم إلى أن انخفضت عوائد البترول (بشكل مؤقت) عام 1975 (−12.2%) ومن ثم انخفضت التنمية مما أدى إلى حدوث توترات اقتصادية واجتماعية قابلها النظام بـ«حملة ضد المضاربات» على نطاق واسع تأثر بها البازار بشدة. تم القبض على أشهر التجار وأودعوا السجون وأهينوا. ومنذ ذلك الحين تحول هؤلاء إلى المعارضة النشطة ضد الشاه، وأصبحت نقاباتهم (أصناف) قناة خطرة لتعبئة الرجال والوسائل للإطاحة بالملك. فى الوقت ذاته أثار هذا الأخير مخاوف البورجوازية العصرية عندما أجبر الشركات على بيع نصيب من رءوس أموالها إلى العاملين فيها – دون أن ينجح فى المقابل فى الحصول على تعاطف العمال معه. وفى الوقت الذى كانت تزداد فيه عزلته بالنسبة لتلك الشرائح الوسطية رأى الشاه أهم دعامة خارجية لسلطته تهتز بانتخاب جيمى كارتر الذى دخل البيت الأبيض فى نوفمبر 1976. فقد أصبحت تجاوزات السافاك إحدى أهداف سياسة حقوق الإنسان للرئيس الأمريكى الجديد ؛ وتُرجم ذلك إلى ضغوط للانفراج السياسى. رأت الطبقة الوسطى فى ذلك، نهاية للمساندة المطلقة للولايات المتحدة للشاه. فى عام 1977 نظمت الاجتماعات والمظاهرات التى تقوم بها المعارضة الليبرالية لأول مرة منذ زمن طويل لم يتم قمعها: وسمى ذلك «ربيع طهران» – أما رجال الدين فلم يظهروا سوى فى القليل النادر[8].

كانت الطبقات الوسطى العلمانية أول من خرج من حالة السبات السياسى. ولكن ثبت مع ذلك أنها غير قادرة على أخذ موقع الريادة لمعارضة للشاه: كان ينقصها وجود حزب يستطيع تحريك الجماهير بواسطة شعارات تفهمها الكتل الشعبية من سكان جدد للمدن أو أهل البازار. أما قادة الجبهة الوطنية فقد كانوا يفتقدون للكاريزما التى تسمح لهم بتجميع طبقات اجتماعية أخرى حولهم. وكانت الحركات الماركسية ضعيفة للغاية أو أبيدت بواسطة القمع أو أبعدت إلى المنفى. تركت تلك الاخفاقات المجال مفتوحاً أمام قطاع رجال الدين الذين حركهم الخومينى.

تسلسل الأحداث التى أدت فى نهاية الأمر إلى خروج الشاه وإعلان قيام الجمهورية الإسلامية جاء نتيجة لتحالف وثيق بين المثقفين الإسلاميين والبورجوازية المتدينة وشباب المدن من الفقراء طوال فترة العملية الثورية. وعلى عكس ما حدث فى مصر خلال السنوات ذاتها سيطر الخومينى بسرعة على المجال الفكرى الإسلامى عام 1989 وقد عرف كيف يقلل إلى أقصى حد أو يخفف من شدة الانقسامات داخله. فقد انضوى المهندسون والأطباء الشبان الملتحون، الذى اصطدم أمثالهم فى مصر مع علماء الأزهر فى نهاية حكم السادات، تحت قيادة آية الله الذى عرف كيف «يستعير» البلاغة الشيعية الاشتراكية لشريعتى وتحدث باسم «المستضعفين»، وهو تعبير عند الخومينى يتسم بالغموض الكافى لكى يجد كل شخص فيه ذاته، إلا الشاه والبلاط الإمبراطورى.

الانصهار الذى حدث بين شباب المثقفين الإسلاميين ورجال الدين الثوريين (تحت قيادة هؤلاء) أثمر عن أيديولوجيا تعبوية: جمّعت شعارات أهل البازار والشرائح الشعبية انتظاراً لقيام الجمهورية الإسلامية وتطبيق **الشريعة** – دون أن يُسمح بالتعبير عن التمثيلات شديدة التباين التى تعكسها المصالح الطبقية الخاصة بكل منهم. ديناميكية هذا التحالف بين البورجوازية المتدينة والشباب الفقير فى المدن بقيادة الخومينى جرت معها الطبقات الوسطى العلمانية من سكان المدن، التى وجدت نفسها غير قادرة على الحفاظ على هويتها الثقافية فاضطرت أن تمر عبر الخطاب المسيطر حتى تجد لنفسها مكاناً فى الركب الثورى.

الطابع الفريد للثورة الإيرانية يكمن فى مقدرتها على تجميع الطبقات الاجتماعية المختلفة، بل المتباينة حولها إلى أن استولت على السلطة وفى مقدرتها على أن تجعل من الخطاب السياسى الإسلامى أفضل وسيلة للتعبئة على حساب أى أيديولوجيا أخرى منافسة. لم تظهر الفروق الاجتماعية على السطح سوى غداة سقوط النظام القديم وبعدها سقط منهزماً كل حليف من

الحلفاء الواحد تلو الآخر على يد المجموعة المنتصرة الوحيدة وهي البورجوازية المتدينة.

لحظة الحماسة التي حولت القلاقل ضد الشاه إلى حركة ثورية أسقطته ووضعت في الوقت ذاته تلك الحركة تحت قيادة إسلامية، قامت بسبب حدث عابر وهو مقال نشر في يناير 1979 في صحيفة يومية في طهران يتضمن إهانات للخوميني الذي كان في ذلك الوقت في منفاه في مدينة النجف العراقية، مما أدى إلى أن المعارضة بكاملها، بما في ذلك الطبقات الوسطى العلمانية ورجال الدين المناهضين لمذهب **ولاية الفقيه** تضامنت قلباً وقالباً مع آية الله، فدفع بقواته إلى الحركة: أغلق البازار أبوابه والمظاهرات التي اندلعت في مدينة قم انتهت بسقوط العديد من القتلى. ثم أدى الاحتفال بمرور أربعين يوماً[9] على وفاتهم إلى قيام مظاهرات جديدة في تبريز، أكبر مدن أزربيجان الإيرانية تسببت في وقوع ضحايا جدد – مفتتحة سلسلة لا تنتهي من الاستثارات يقابلها قمع يتسبب في تضامن أخذ يتزايد حتى خروج الشاه من البلاد. بفضل تلك المظاهرات التي لا تنتهي نجح الخوميني وأتباعه في أن يتحكموا في الحركة الثورية. وباستخدامهم للخطاب الديني نجحوا في إنزال طلاب **المدارس الدينية** وشباب المدن من الفقراء إلى الشارع جنباً إلى جنب بجسدهم رصاص الشرطة فيسقطوا شهداء، في حين كانت نقابات تجار البازار تقدم التعويضات المالية للضحايا وأسرهم. سمح جنوح الحركة نحو التشدد لهذا التيار أن يعبئ مجمل شبكة المساجد و**التكايا والهيئات**[10]، التي كان ملاليها متحفظين حتى تلك اللحظة على مذهب الخوميني، ليقفوا وراءه صفاً واحداً.

تلك الشبكة القوية، بما تضمه من أكثر من عشرين ألف مقر ومبنى عبر البلد كله يتجمع فيها الناس وتنقل عبرها الأوامر، لم يكن لها مثيل لدى المعارضة العلمانية أو بين «الشيعة الاشتراكية» الذين سعوا إلى على التحرر من قبضة رجال الدين، فاضطروا هم أيضاً إلى المرور من تلك القناة وأن يخضعوا لقبضة آيات الله الذين كانوا يمتلكون أهم الموارد المادية. إزداد تحول

قاموس الثورة إلى المفردات «الإسلامية» في إشاراته الرمزية: راح الشباب الفقير يخربون وينهبون دور السينما والمحلات التي تبيع المشروبات الكحولية ومستهدفين كل ما كان رجال الدين يعتبرونه «دنساً».

عرف الخوميني أيضاً كيف يعدل من خطابه السياسي خلال عام 1978 ليجمع حوله من كانوا من غير أتباعه، فلم يذكر مذهب **ولاية الفقيه**، الذي يثير الجدل بين رجال الدين والذي كان سيثير هلع الطبقات الوسطى العلمانية لو وعت به وقاست أبعاد النتائج المترتبة عليه. وإنما كان يشير كثيراً إلى **«المستضعفين»** وهي كلمة لم تكن موجودة في قاموسه قبل السبعينيات[11]، ولكنها أصبحت -بعد أن استعارها من شريعتي (الذي توفي في المنفى في يونيو 1977) أحد الشعارات التي تجمع حولها شباب الطلبة «الشيعيون الاشتراكيون» - وكانوا في أغلب الأحيان متشككين في رجال الدين. لجوء الخوميني إلى قاموس شريعتي، وهو لم يندد به قط في حياته على الرغم من حث عديد من رجال الدين له على ذلك، بدد مخاوف وتردد جزء هام من المثقفين الإسلاميين من المتعلمين بأسلوب عصري من شباب الأطباء والمهندسين والفنيين ورجال القانون من ذوي اللحى، حتى إنه عرف، عندما ترك منفاه في العراق إلى آخر منفى له في نوفل-لو-شاتو في ضواحي باريس في أكتوبر 1978، عرف كيف يجذب إليه عدة وجوه من ذلك التيار ومنهم رئيس الجمهورية الإسلامية القادم - والذي لم يطل به المقام في مركزه - بني صدر.

سمح ذلك للخطاب الإسلامي أن يبقى موحداً للصفوف إلى أن سقط النظام القديم، كما سمح بتراكم القواعد التي تسانده. في نوفمبر 1978 سافر إلى نوفل-لو-شاتو أحد قادة الجبهة الوطنية، حزب الليبراليين، كريم سنجابي. وانضوى تحت لواء الخوميني، وفي الوقت ذاته اعترف رئيس الحزب الشيوعي توده بالخوميني زعيماً. عندئذ أعلن الخوميني أن الهدف من الثورة هو إقامة «جمهورية إسلامية تحمي استقلال إيران **والديموقراطية** فيها (التشديد من عندنا) - وقد استخدم هنا تعبيراً سيقوم بعد ذلك بعدة شهور بمحوه من قاموسه، أثناء المناقشات التي دارت حول اسم الجمهورية، وعدّه غريباً على الإسلام. الخضوع العام للهيمنة الثقافية الإسلامية وصل إلى الذروة خلال

المظاهرات المثيرة التى قامت ضد النظام القديم يومى 10 و 11 ديسمبر 1978 التى تقابل أيام التاسع والعاشر (تاسوعاء وعاشوراء) من شهر محرم التى يحتفل فيها أهل الشيعة باستشهاد الإمام الحسين. فلما كانوا فى نظام حظر التجول صعد مئات الآلاف من الإيرانيين بتعليمات من الخومينى إلى أسطح العمارات فى طهران يهتفون «الله أكبر» كشاهد على الانتصار الثقافى الإسلامى على مسار الثورة، التى طردت الشاه بعد ذلك بشهر واحد وخمسة أيام.

هذا الانتصار الذى حققه الخطاب الإسلامى أصبح ممكناً بفضل المقدرة الهائلة لدى الخومينى على توحيد مختلف المكونات (الدينية بل والعلمانية أيضاً) لحركة قامت فى الأساس على كره الشاه ونظامه، وعلى السماح لكل إنسان بأن يضع تخيلاته السياسية الخاصة فى الحركة، دون أى توجس - إلى أن توالت حركات التطهير التى تلت الاستيلاء على السلطة. على العكس من ذلك سنلاحظ (فى الجزء الأخير من هذا الكتاب) عند وقوع أحداث الجزائر، بعد ذلك بعشر سنوات، وعلى الرغم من تعبئة ذات أبعاد مماثلة ضد دولة حزب التحرير الوطنى، عدم مقدرة الإسلاميين الجزائريين على إنشاء خطاب موحد يمكن أن يدوم. وقد أدى ذلك إلى إبعاد الطبقات الوسطى العلمانية بسرعة من الحركة، ثم إلى كسر التحالف بين البورجوازية المتدينة والشباب الفقير من سكان المدن وهو ما أدى إلى سرعة فشل الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS. على حين أن الخومينى فى إيران اهتم مبكراً جداً بالقطاعات الأكثر عصرية والأكثر كفاءة فى المجتمع - وهى التى لم يكن ولاؤها له مضموناً مقدماً: تحولها نحوه أدى دوراً حاسماً فى سقوط الشاه. نفس الشىء ينطبق على إضراب عمال البترول فى أكتوبر 1978، على الرغم من كون هذا الوسط قليل التقبل للأفكار الإسلامية، مما أدى إلى قطع مصادر الحياة لنظام الشاه، معجلاً بسقوطه. ولكن البازار، القريب جداً من الخومينى، دعم العمال مالياً عندما حرموا من مرتباتهم. على العكس من ذلك، فى الجزائر بعد 1988. وقف قطاع البترول بعيداً عن كل تلك التقلبات، والطبقة الوسطى العلمانية التى كان يندد بأفرادها بوصفهم «أبناء فرنسا» سرعان ما خشيت، على الرغم من عدم حبها لجبهة

التحرير الوطنى، من أن تلقى نفس مصير مثيلتها الإيرانية التى أصبحت كبش فداء للجمهورية الإسلامية، إذا ما استولت الجبهة الإسلامية للإنقاذ على السلطة.

بعد عودته إلى طهران فى الأول من فبراير 1979 كان على الخومينى أن يأخذ فى حسبانه التطلعات المتناقضة للجماهير العريضة التى استقبلته استقبال الفاتحين – كان عليه أن يتخلص أولاً من كافة حلفائه لكى يقيم الحكم الدينى الثيوقراطى. قام بتعيين حكومة مؤقتة برياسة مهدى بازرجان، وكان مهندساً متديناً متعلماً تعليماً فرنسياً؛ ضمت الحكومة ممثلين للطبقات المتوسطة المنبثقة عن حزب الجبهة الوطنية، الوحيدين الذين كان فى استطاعتهم تشغيل دولاب الدولة، إلى جانب بعض رجال الدين. إلا أن حقيقة السلطة كانت فى يد مجلس (سرى) الثورة الإسلامية، كان يضم أغلبية من علماء الدين المناصرين للخومينى دون أى مشاركة من الجبهة الوطنية. جاء تشكيل حزب الثورة الإيرانية فى فبراير 1979 امتدادا له وكان يعبر عن المثقفين الإسلاميين بقيادة رجال الدين الذين سيقدمون الأيديولوجيا الرسمية الجديدة.

الشرائح الشعبية داخل المجتمع لعبت دوراً هاماً[13] فى الثورة، لأنها كانت تشكل كتلة المتظاهرين فى 1978 – وإن لم تكن تتمتع بأى استقلالية فى التعبير[14]. وكانت قد تمكنت من الاستيلاء على الأماكن التى كانت يزيحها عنها القهر الاجتماعى مثل الشوارع الكبيرة فى وسط المدينة والجامعة، إلخ. كان يجب، بالنسبة لها، أن تترجم الإطاحة بالشاه باشباع تطلعاتها الفورية: تحسين مستوى معيشتها وزيادة المرتبات والإقامة فى أماكن وأراضى «الفاسدين»، تنظيم وإصلاح الأحياء العشوائية والاعتراف الرسمى بالحيازات «غير القانونية» والحصول مجاناً على الخدمات العامة إلخ. وكانت هيئة رجال الدين الخومينية التى تحركهم عن طريق « **اللجان» (كوميتيه)**، لجان الإنقاذ الوطنى الإيرانية (على غرار اللجان المماثلة لها فى الثورة الفرنسية "المترجم") التى كانت تتخذ لها مقاراً فى المساجد و«**التكايا**»، تقوم على التيقن من أن تلك المتطلبات تصاغ بلغة التيار الإسلامى. وسرعان ما أصبحت **الكوميتيهات** (اللجان) العمود الفقرى لسلطة أخرى مع ميليشيات جيش حزب الثورة الإسلامية؛ **الباسدران** (الذى تشكل فى مايو 1979) والمحاكم الثورية

والمؤسسات الإسلامية (مؤسسة المستضعفين، والجهاد لإعادة الإعمار). وورثت هذه الأخيرة الإمبراطورية المالية لمؤسسة بهلوي وممتلكات الطاغوت (الشياطين) و«المفسدين فى الأرض» الذين فروا أو تم شنقهم أو ضُربوا بالرصاص. لم يكن لحكومة بازرجان أى سيطرة على الكوميتيهات ولما كانت قد حددت لنفسها مهمة إعادة النظام، أى النظام الاجتماعى الذى اعتبره شباب المدن من الفقراء غير عادل، فقد أصبحت هدفاً لهجماتهم. أما الحركات اليسارية التى رأت أن تلك اللجان هى بمثابة سوفيتات فقد انضمت إليها.

هزيمة الطبقات الوسطى العلمانية والليبراليين التى لم تستطع أن يكون لها سند شعبى، تبلورت على المستويين القانونى والسياسى خلال بضعة أشهر. فبعد الاستفتاء الذى أيد شعبياً إقامة الجمهورية الإسلامية فى مارس (ودمغت بذلك الهيمنة الإسلامية الاسم الجديد الدولة) انتخبت جمعية الخبراء فى أغسطس، وكانت تحت سيطرة علماء الدين وحزب الثورة الإسلامية، والتى قامت بتحرير الدستور وعلى رأس بنوده تلك التى تؤسس لولاية الفقيه، واضعة السلطات الأعلى فى يد المرشد أى فى شخص الخومينى. أثار ذلك معارضة الليبراليين وقطاع من اليسار والأقلية الكردية (السنية) وبعض رجال الدين لما اعتبروه إعادة للدكتاتورية تحت عمامة آية الله. فى مواجهة هذا التحالف المعارض قام خمسمائة «طالب من خط الإمام (الخومينى) بقيادة أحد المسئولين فى حزب الثورة الإسلامية، متعللين بدخول الشاه إلى الأراضى الأمريكية لعلاجه من مرض السرطان الذى سيودى بعد ذلك بحياته، بالهجوم على سفارة الولايات المتحدة فى 4 نوفمبر 1979 وأخذوا دبلوماسييها رهائن حتى يناير 1981. وإذ وجد بازرجان نفسه بدون سلطان قام بتقديم استقالته مؤكداً بذلك الهزيمة السياسية التى منيت بها بالفعل الطبقات الوسطى العلمانية فى الشارع. على إثر ذلك تم تحديد إقامة آية الله شريعة مدارى زعيم علماء الدين المعارضين لولاية الفقيه فى منزله إلى أن توفى فى 1986.

هكذا لم يكن باقياً على الساحة السياسية الإيرانية فى نهاية 1979 سوى المثقفين الإسلاميين والشباب الفقير من سكان المدن والبورجوازية المتدينة. تسارع وتيرة العملية الثورية الناجم عن عملية الرهائن ترجم على أرض الواقع

بظهور مراكز للسلطة نشط فيها الشبان القادمون من الأوساط الشعبية تحت قيادة رجال دين «فى حالة هياج شديد» وناشطين من اليسار الإسلامى الذين كانوا سعداء بالاستيلاء على «وكر الجواسيس» الأمريكى. ثم كان نشر الملفات السرية للسفارة التى كشفت علاقاتها مع عديد من البورجوازيين الليبراليين مناسبة لإقامة كثير من القضايا التى تم البت فيها على عجل وتنفيذ أحكام بالإعدام والاستيلاء على الممتلكات وهو ما كان يؤدى إلى انقلاب فى الهيراركيات الاجتماعية تعدى عملية تغيير النظام. إذا كانت هذه العملية قد ذهبت إلى أبعد مما هو مسموح به، وإذا كان شباب المدن الفقير قد حصل على استقلاليته بل وعلى تحرره من الأيديولوجيا الإسلامية فى الاتجاه الذى كانت تحضه عليه المجموعات الماركسية ومجاهدى خلق الذين تسللوا إلى **الكوميتيهات** (اللجان) فقد يؤدى ذلك إلى ضغوط غير محتمله على السلطة الدينية تهدد البورجوازية المتدينة. إلا أن **البازار** كان قد استعاد مواقعه الاقتصادية التى كان قد خسرها فى نهاية عصر الشاه وذلك بأن استعاد لنفسه الحصص التى خسرها الرأسماليون **الطاغوت** المهاجرون أو المقبوض عليهم أو الذين تم شنقهم.

كان اليسار الإسلامى و«الشيعيون الاشتراكيون» يمثلون أهم مجموعة مثقفة تستطيع، معتمدة على الشباب الفقير من سكان المدن، كسر وحدة الخطاب الفكرى الإسلامى، الذى يسيطر عليه الخومينى منذ بداية عام 1978 منذ استيلائه على التراث المذهبى لشريعتى باستخدامه مصطلح «**المستضعفين**». ولكى يتخلص منهم اعتمد على الاستراتيجية ذاتها التى استخدمها للتخلص من بازرجان والليبراليين: أى أن يضعهم فى السلطة، لكى يخربها على يد **اللجان (الكوميتيهات) والباسدران** (حراس الثورة) والهيئات الأخرى التى تسيطر عليها الشبكات الخومينية. وهكذا تم انتخاب بنى صدر -ممثل اليسار الإسلامى- رئيسا للجمهورية بمساندة الخومينى فى يناير 1980. ولكن بداية من إبريل قام **الباسدران** بطرد المجموعات اليسارية والمجاهدين الذين كانوا قد استولوا على الجامعات من مواقعهم فيها. وتم إغلاق الجامعة باسم الثورة الثقافية الإسلامية إلى أن يتم تطهيرها. فى مايو أصبح البرلمان

الذى حاز حزب الجمهورية الإسلامية على أغلبية مقاعده ، هو المركز الحقيقى للسلطة وفرض رئيسا للوزراء من أعضائه. وبدأت حـرب استنزاف أتت على الرئيس الذى ترك إيـران بمساعدة المجاهدين فى يونيـو 1981. وقـد تمكـن النظام بعد ذلك من السيطرة على التمرد الذى قام به المجاهدون على الرغم من عمليات الاغتيال المثيرة التى راح ضحيتها خليفة بنى صـدر وقـادة حـزب الجمهورية الإسلامية فى نهاية 1982 وهى الأكثر دموية فى تاريخ الثورة. أقـر قادة الحزب الشيوعى توده فى بداية 1983 على شاشات التليفزيون، وكانوا آخر من اعتقل فى حملة تصفية اليسار، فى إخراج يعيد إلى الذاكرة قضايا موسـكو، أنهم جواسيس سوفيت واعترفوا بتفوق الإسلام على الماركسية.

القضاء على اليسار الإسلامى منع التعبير عن أى رؤية مختلفـة داخـل الخطاب الأوحد للمثقفين الإسلاميين – وهو الشعار الذى نظّر له الخومينى تحت اسم « **وحدة الكلمة**». وهو ما جرد الشباب الفقير من سـكان المـدن مـن أى متحدث باسمهم يعبر عن مصالحهم الاجتماعية أكثر من مصالحهم الدينية – وإذا كانوا تصارعوا حول ذلك مع البورجوازية المتدينة لكانو كسروا وحدة التيـار الإسلامى وحكموا عليه بالفشل السياسى، مثلما حدث فى مصر وبعد ذلك فـى الجزائر. ولكن على الرغم من حرمانهم من التعبير الفكرى عن آرائهم ظلـت الطبقات الشعبية الإيرانية معبئة انتظاراً لتحقيق تطلعاتها اليومية. لقـد تظـاهر أعضاؤها للإطاحة بالشاه وقدموا المعونة للتخلص من الليـبراليين والعلمـانيين وساندوا الخومينى باستمرار. عندما غزا جيش صدام حسين أراضى إيران فـى الثانى والعشرين من سبتمبر 1980 منح النظام فرصة تعبئتهم مرة أخيرة إلـى درجة الإنهاك السياسى مستنفدا طاقتهم فى الاستشهاد. بموتهم على الجبهة فـى صفوف **الباسيجى**، المتطوعين المدربين تدريباً عسكرياً ضعيفاً، كـانوا صيـداً سهلاً للجنود العراقيين، فقد ضحى مئات الآلف من الشباب الحفاة من بين الأكثر نشاطاً ومن ذوى الدوافع الثورية بحياتهم من أجل الوطن والثورة على حين كان الملايين من رفاقهم قابعين فى خنادقهم. هكذا اختفى جنود العام الثانى للثـورة من الساحة السياسية الداخلية منتزعين بذلك أى مقدرة على التحرك السياسـى النوعى من الشباب الفقير المقيم فى المدن.

كان الموت الجسدى لعدد كبير جداً من هؤلاء الشبان بمثابة الموت الرمزى لشريحتهم الاجتماعية كفاعل سياسى جماعى. وقد تجلى ذلك على مستويين: أولاً: بالنسبة لهم تغيرت دلالة الاستخدام السياسى للمذهب الشيعى؛ فتحت تأثير من شريعتى ثم من خلال الثورة، كان الاحتفال بذكرى استشهاد الإمام الحسين فى كربلاء قد أصبح فرصة النضال ضد التجسيد الحى للخليفة الظالم فيما مضى أى الشاه المعاصر. واتجهت الطاقة الدينية إلى الخارج لتغيير العالم – على حين كان التراث الشيعى السائد موجهاً نحو الحداد والبكاء إلى أن يصل إلى الذروة بحفلات جلد الذات الجماعية فى احتفالات **عاشوراء**. مجزرة الحرب الهائلة ضد العراق التى كانت تبدو بلا نهاية (فقد دامت ثمانية سنوات) كانت المناسبة التى أعادت الشباب الفقير بأعداد غفيرة إلى التراث القديم للاستشهاد ودفعت بجلد الذات إلى التضحية بالنفس. لم يعد الموضوع هو تغيير العالم – لقد قامت الثورة ولم تلب متطلبات الشباب – بل أصبح طلب الموت وتصفية الذات هو تأكيد على فشل اليوتوبيا الثورية. هذا «المذهب الشيعى المحب للموت» إتخذ بعداً جماهيرياً بعد التضحية **بالباسيجى** على الجبهة. وتعتبر الخطابات والوصايا التى تركها هؤلاء المتطوعون لأسرهم التى يقولون فيها أنهم يريدون ترك هذا العالم مستخدمين أكثر الكلمات فجاجة وأكثرها تفصيلاً فى التعبير عن الفكر الاستشهادى الشيعى، تعتبر أفضل مثال على ذلك، حيث تجلى فى المقولات الدينية للانتحار السياسى لشباب المدن الفقير فى إيران فى الثمانينيات.

احتفل النظام من جهته باستشهاد الشبان على مستويات مختلفة. فقد جعل منه أهم مصدر لشرعيته – ومازالت تبين ذلك، فى نهاية التسعينيات (من القرن العشرين)، الجداريات الأسرة المرسومة بأسلوب «الواقعية المفرطة» التى تزين حوائط المدن الكبرى الإيرانية، نرى فيها صور الشهداء الذين تنز أسماؤهم دماء حمراء، ومثال ذلك لوحة «نافورة الدم» التى كانت تزين مدافنهم الرئيسية فى طهران. فباسم المستضعفين الذين ماتوا من أجل الوطن وهم الجديرون بأن يكونوا أحفاد الإمام الحسين كانت تحكم الجمهورية الإسلامية؛ إلا أن هؤلاء المستضعفين الشبان لم يعودوا موجودين كقوة سياسية منظمة وهو ما سمح

بالحديث باسمهم وعوضا عنهم. إلا أن كتلة الشباب الفقير من سكان المدن لـــم تختف ماديا بل عرفت إحدى أكبر الزيادات السكانية في العالم. واضطر النظـام إذن أن يقوم بمبادرات تضمن انتماء عشرات الملايين منهم له، وقد خلطت تلـك الإجراءات بين الأمور الأخلاقية والاقتصادية.

بداية أصبح ارتداء الحجاب و«الزى الإسلامي الكامل» إجباريـــاً بنـص قانون إبريل 1983 – فوراً بعد القضاء على آخر الحركات اليسارية. اســتطاع أعضاء **الكوميتيه** الذين لم يجدوا أمامهم «يســاريين ملاحــدة» يلاحقونـــهم أن يحولوا نشاطهم إلى شرطة الآداب، بأن راحوا يفتشــون عــن النســاء «غــير المحجبات جيداً» (**بد حجابي**) طبقاً للمعايير التي مازالت سائدة حتـــى اليــوم ومعلنة في الأماكن العامة الإيرانية، وجرهن أمام المحاكمة، تحدد تلك المعــايير أطوال وأشكال وألوان الملابس النسائية. وكانت «غير المحجبات جيداً» تنتميـن ضمنياً على وجه الخصوص إلى الطبقات الوســطى العلمانيــة والمثقفــة فــي معظمها. وكان التعيين في **الكوميتية** يتم من خلال الأوساط الفقــيرة: وهكــذا وجدت تلك الأخيرة نفسها حاملة لمسئولية الحفـــاظ وعلـــى قيــم الجمهوريـــة الإسلامية وقامت على هذا الأساس بقمع الطبقات الوسطى، كباش الفداء التـــي حافظت بكل ما أوتيت من إمكانات على وضعها الاجتماعي وعلـــى رأســمالها الثقافي. وهكذا استُخدِمت المكافأة المعنوية للمستضعفين الذين كلفوا بمهمة القمع الثقافي للمجتمع باسم الدين، لتعويضهم عن إقصائهم السياسي.

ثم إن الجمهورية الإسلامية فعّلت آليات تخصيص موارد مادية ورمزيـــة لتحويل ذلك الشباب الفقير في المدن الذى قام بالثورة وضحـــى بحياتـــه علـــى الجبهة العراقية إلى عملاء لها. استطاعت أسر الشهداء أن تدفع بأبنائـــها إلـــى الجامعات دون امتحانات، وحظوا بعديد من المنح الدراسية والمساكن والســـلع الغذائية المدعومة، إلخ، عن طريق مؤسسات ضخمة يديرها رجال الدين. كـــان من مصلحة المنتفعين إذن أن يدوم النظام وكانوا علـــى استعداد للدفـــاع عـــن الطابع الثابت للسلطة التي في يد رجال الدين الخومينيين والمثقفين الإســـلاميين المنتمين لتياره: وهو التيار الذى يمثل مصالح البورجوازية المتدينة النابعة مـــن البازار التي كانت قد استولت على المجال الاقتصادى كلـــه وكـــانت تشـــترى

الإسلام الاجتماعي بخليط من الدعم المادى والتشـــدد الأخلاقـــي. إلا أن إدارة الاقتصاد - كما سنرى في الجزء الأخير- على يد تلك الشريحة من المجتمـــع أدت إلى إفلاس النظام وأثارت عديداً من التوتـــرات التـــى أدت إلـــى أزمـــة الجمهورية الإسلامية وإلى مولد المجتمع «ما بعد-الإسلامي».

كان انتصار الثورة الإسلامية في إيران أكثر الرموز جذباً للاهتمـــام فـــى تحول عقد السبعينيات. وبالمقارنة بنهاية الستينيات الـــذى كـــان فيـــه التيـــار الإسلامى هامشياً ومحدداً ببعض المفكرين غير المعروفين، كان التغيير هـــائلاً. أصبح الإسلام السياسى قوة عظمى فى المجتمعات الإسلامية وقام بقلب موازين السيناريوهات السياسية. ومع ذلك وبعيداً عن التمثيـــلات الأكثر انتشاراً حينذاك فى وسائل الإعلام العالمية والتى تقرن ذلك التيار بالتعصب الذى كان يرمز إليه بالملالى الذين يمرون فى صفوف وهم معممين وحـــاملين مدافعـــهم الرشاشـــة الآلية، فهو يغطى حقائق متباينة جدا. تحت الوحدة الظاهرية للمرجعية الدينيـــة عقدت شرائح اجتماعية متعارضة تحالفات مرحليـــة وهشـــة». وعلـــى وجـــه الخصوص كان مجال المعانى الإسلامى الدولى البازغ فى ذاك الوقت لا يمثـــل كتلة موحدة مثلما كان يمثله الاتحاد السوفيتى حينذاك وإنما هو مجال تصـــارعى يتنازع فيه المطالبون بالهيمنة عليه. توازى انتشار التيار - الذى أخذ يتأصل فى مجتمعات جديدة وبدا أن تقدمه لا يمكن مقاومته -مع تزايد التناقضات داخلـــه طوال عقد الثمانينيات.

الجزء الثانى

انتشار وتناقضات



1
الثورة الإيرانية ورياح التغيير

قلب انتصار الخوميني في طهران عام 1979 العالم الإسلامي رأساً على عقب، وهو العالم الذي ظل تحت هيمنة سعودية منذ إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي في 1969 وانتصار «البترو-إسلام» في حرب أكتوبر 1973. رأى أسياد إيران الجدد أنهم أفضل من يجسد الإسلام بصرف النظر عن خاصيتهم الشيعية. فقد كانوا يرون أن قادة الرياض من المغتصبين الذين لا يحسنون إخفاء وظيفتهم كموردي البترول إلى الغرب وراء تشددهم الديني العلني، هذا الغرب الذي يقدم في المقابل حماية عسكرية لحكم ملكي رجعي ومحافظ من وجهة النظر الاجتماعية. وكان أحد معاوني الخوميني قد تنبأ من منفاه في باريس لأحد الصحفيين العرب في شتاء 1978-1979: «صبراً ... سنرى ما سيحدث للسعوديين بعد ستة أشهر من عودتنا إلى إيران[1].» الواقع أنه بعد تسعة شهور من ذلك الحدث وفي فجر العشرين من نوفمبر 1979 الذي يوافق أول أيام القرن الخامس عشر الهجري، استولى عدة مئات من المعارضين السعوديين على الحرم المكيّ ولم يتم القضاء عليهم سوى بعد حصار دام أسبوعين[2]. لم تظهر أي إشارة إلى أن المهاجمين، الذين أعلنوا عن انتمائهم لنزعة وهابية متطرفة للغاية، كانت لهم أي صلة بطهران، علماً بأن تأثير تلك الأخيرة كان واضحاً في أحداث أقل خطورة انفجرت، في الوقت الذي كان الحرم المكيّ لا يزال محاصراً، داخل أوساط الأقلية الشيعية في الإحساء التي تعتبر أهم منطقة بترولية في السعودية والتي تقع شرق البلاد[3]. بالنسبة للقادة السعوديين أصبح التوازن الذي أقاموه عبر السنوات العشر المنصرمة مهدداً: فقد بدت شرعيتهم الإسلامية موضع جدال بأكثر الطرق إثارة على أراضيهم ذاتها وظهر الخلل في مقدرتهم على تأمين أكثر الأماكن المقدسة في الإسلام. دعاية الثورة الإيرانية كانت موجهة مباشرة إلى إسلام الشعب، تحثه على ملاحقة كفر قادته حتى وإن كانوا يدعون انتماءهم للقرآن والشريعة. هذا وقد كانت السياسة

السعودية تقوم على تمويل تيار الإسلام السياسي في كافة أنحاء العالم لكي تحسن السيطرة عليه -من خلال الرابطة الإسلامية العالمية على سبيل المثال- ولكي تتحاشى أن تسيطر عليه المجموعات التي تود قلب الهيراركية الاجتماعية. اقتران كلمتي «الثورة الإسلامية» كان بمثابة تجسيد لكافة الأخطار. إلا أن تلك الثورة قامت في جزء من الأمة لم يخاطر الانتشار المذهبي الوهابي بالتغلغل فيه ولم يكن له فيه أي نقطة انطلاق: وهو المجال الشيعي الذي يعد هرطقة عند معظم الدوائر الدينية السعودية.

ابتداء من 1979 قامت استراتيجيتان للسيطرة على العالم الإسلامي متعارضتان زادت من ديناميتهما الثورة الإيرانية. تعمل إحداهما، أي تلك القادمة من طهران، على إحلال أفكار الخوميني محل الهيمنة السعودية، وهي لم تأل جهداً في أن تمحو خصيصتها الشيعية لكي تصبح أكثر قبولاً في عالم مسلم، 80% منه من السنة، وراحت تؤثر بداية في المثقفين الشبان الإسلاميين المنتمين للأطراف الأكثر راديكالية. الاستراتيجية الأخرى عملت من مركزها السعودي على تعبئة مجمل نظام نشر الإسلام القائم حول الرابطة الإسلامية ومنظمة المؤتمر الإسلامي طوال العقد الزمني السابق حتى تحتوي الانطلاقة الخومينية. ستكون العملية على درجة عالية من الحساسية لأن الأحداث في إيران كانت قد تركت في مراحلها الأولى انطباعاً جيداً لدى الأوساط ذاتها التي كان الانتشار الوهابي نشطاً فيها: على سبيل المثال كانت الصحافة الإسلامية المصرية تعبر عن تعاطفها مع الثورة التي أقامت الدولة الإسلامية وأطاحت بالطاغية المؤيد لأمريكا[4]. الاحتواء المناهض لإيران سيعلن عن نفسه بسرعة في مجالين اثنين: التأكيد على الخصيصة الشيعية للظاهرة لجعل التعرف على الذات فيها داخل الوسط السني صعباً وفيما بعد، جعلها إحدى صور الوطنية الفارسية. تلك الاستراتيجية الأخيرة لجأ إليها العراق بتوسع عندما فجر الحرب ضد الجمهورية الإسلامية في سبتمبر 1980. دوافع تلك الحرب تتجمع في عدة أسباب: أراد صدام حسين استغلال الفوضى الثورية لكي يحصل على نصر سهل يسمح له بتوسع النافذة البحرية الضيقة للعراق باستعادة السيطرة على مياه شط العرب عند المصب الذي تقاسمه البلدان منذ اتفاقية الجزائر عام 1975. هذا الهجوم سمح له بتدعيم سلطاته الحديثة[5] بأن يحول المجتمع إلى نظام عسكري وبمنع الشيعة العراقيون الذين يمثلون أغلبية محدودة من السكان من أن يتجمعوا

ضد النظام على خطى المثل الإيراني. أخيراً وهو الأهم كانت تلك الاستراتيجية تحظى بتشجيع كل من كانت تقلقهم أحداث إيران ويخشون أن تتخطى حدودها. كانت العائلات الملكية العربية في شبه الجزيرة هي أول من هددتها الثورة الإيرانية، فدعمت العراق (بسخاء مالى واسع) فى حرب عبأت القومية العربية الحديثة ضد إيران غير العربية. وهى حرب راحت تبحث عن مرجعيات لها فى الإسلام العربى فى بداياته قاهر الفرس الساسانيين فى معركة القادسية عام 636 - والتى ستحمل الهجمات العسكرية العراقية إسمها[6]. لم تجر طهران أرجلها فراحت تندد بـ«كفر» صدام حسين قائد حزب البعث العلمانى وهو بذلك من «المرتدين» عن الإسلام، ونافية عنه أى صلة له بهذا الدين. وقد حملت المعارك الإيرانية حملت اسم الحروب التى شنها أول الخلفاء «أبو بكر» ضد القبائل العربية التى ارتدت عن الإسلام **(حروب الردة)**[7].

كلا الطرفين كان يعلن انتماءه للإسلام الحق لكى ينقض استخدام خصمه له. أصبحت السيطرة على البلاغة الإسلامية واحتكار مفرداتها موضوعاً محورياً للسلطة والشرعية - ويعتبر ذلك علامة على أن مجال المعانى الإسلامية أصبح هو المجال الرمزى للسلطة بكل معنى الكلمة. حرب أخرى من المرجعيات والمفارقات التاريخية أصبحت امتداداً، فى المجالين الأيديولوجى والمذهبى، للحرب الحقيقية. فى مواجهة طهران تكاتفت الدول العربية خلف بغداد (فيما عدا سوريا، المنافس التقليدى للعراق)، وصدام حسين الذى غدا فى العقد التالى أهم أعداء الولايات المتحدة والنظم العربية الخليجية، كان يحظى حينذاك بالدعم الدبلوماسى للغرب، الذى بدا قلقاً إزاء الثورة الإيرانية، وبالمساندة العسكرية الفرنسية التى وضعت تحت أمره طائرات مطاردة - قاذفة من طراز سوبر ايتاندار. كان من نتيجة ذلك تورط إيران فى موجة من الأعمال الإرهابية مناهضة للغرب وخاصة فى لبنان الذى كانت تمزقه منذ 1975 حرب أهلية والمحتل جزئياً من سوريا وإسرائيل والذى أسست فيه طهران عام 1982 حزباً من الميليشيات هو حزب الله فى صفوف الشيعة اللبنانيين الذين يمثلون نحو ثلث السكان.

الواقع أنه على الرغم من الآمال التى راودت الثورة الإيرانية فى التوسع داخل جل العالم الإسلامى، فهى لم تجذب إليها فعليا سوى بعض المتعصبين قليلى العدد من بين بعض الشيعة فى العالم العربى وشبه القارة الهندية ولم تنجح

فى جذب حركات ناشطة هامة إلى دربها سوى فى لبنان حيث كانت الدولة فـــى انهيار. فى العراق أمر صدام حسين منذ إبريل 1980 باغتيال أهم الشـــخصيات الشيعية، آية الله باقر الصدر، الذى أعلن انتظامه فى خط الخوميني وانـــهالت عملية قمع قاسية على كل ناشط محتمل عندما أعلنت بغداد الحرب بعـــد ذلـــك بخمسة أشهر، على إيران.

ولكن بصرف النظر عن المنافسين لها بالمعنى الدقيق للكلمة، حظت الثورة الإيرانية فى مراحلها الأولى، برصيد هـــائل مـــن التعـاطف بيـــن صفـــوف المعارضين للنظم الاستبدادية فى جميع أنحاء العالم الإسلامى. وقبل أن تشـــوه صورتها التصفيات وأحكام الإعدام والفظائع التى اقترفت باســـمها. أثبتـــت أن حركة نابعة من أوسع طبقات المجتمع تستطيع أن تطيح بحكومة قوية ولصيقـــة بالولايات المتحدة. كان ذلك كافياً لكى تنظر الدوائر الخاصة - حتى تلك التـــى ليست على دراية كبيرة بالإسلام أو التى لا تهتم به - بعين جادة إلـــى الطاقـــة الثورية الكامنة فى ذلك الدين. وفيما يتعدى شخص الخوميني، أعطـــى المثـــل الإيرانى الإحساس للعديد من المراقبين والقادة أن الإســـلام أصبح أهم عـــامل من عوامل الهوية السياسية والاجتماعية والثقافية بالنسبة لسكان كان يتم التعرف عليهم فيما سبق عن طريق جنسيتهم وانتماءاتهم الاجتماعية، إلخ. التحول الـــذى حدث فى السبعينيات لم يكن قد مس سوى أوساط محددة: أما بعد 1979 فلم يعـــد هناك فى العالم الإسلامى وما وراءه شخص واحد يتجاهل انتشـــــار الظـــاهرة الإسلامية، وهذه الظاهرة أصبحت مادة لعديد من الندوات والمؤلفات ومشـــاريع البحث التى تمولها كبرى المؤسسات الدولية، وتمتعـــت (أو تـــأثرت سلبيـــا) بتغطية صحافيـــة فريدة أكدت بتوسع على أبعادها المثيرة أو الأكـــثر عنفـــاً أو الأكثر مفارقة. عملت السلطات القائمة على أن تحمى نفســـها مـــن المطـــالب الاجتماعية التى قد تستطيع، باستخدامها لمفردات الإسلام، أن تجمـــع حولـــها حالات السخط فتؤدى إلى الإطاحة بها: حالة الشاه أصبحت محل دراسة وحثـت معظم الأنظمة القائمة فى العالم الإسلامى على أن تثبت أنها تمـــارس الشـــعائر الدينية بصورة علنية لكى تتحاشى أن يكون مصيرها هو مصير عاهل لم يكـــن يخفى قط ازدراءه لـــ«الرجال ذوى الرداء الأسود». علماء الدين الذين تعرضوا لكثير من المضايقات فى عصـــر القوميات، أصبحوا موضع تبجيل لكى يضفوا على الأمراء، الشرعية الإسلامية لسلطانهـــم. طالبوا فـــى المقـــابل بممارســـة

سيطرة أكبر على العادات والتقاليد والثقافة، حاصلين بذلك على فرصة الانتقام من خصومهم من المثقفين العلمانيين مقلصين بدرجة كبيرة من تأثيرهم بواسطة الترويع أو الرقابة التى تمارسها الدولة بناء على طلبهم. كما راحت السلطات من خلال علماء الدين تبحث عن حلول وسط مع الطبقات الوسطى المتدينة، باذلة الجهود لكسب تأييدها أو على الأقل للحصول على حيادها عند قمع المثقفين الإسلاميين الراديكاليين الذين يثيرون شباب المدن الفقير. كانت عملية صعبة يدفع كل جانب فيها الأمور لصالحه محاولاً فرض شروطه على الآخر. فى المجموع، خرج علماء الدين، كما سنرى فيما بعد، من تلك العلمية أكثر قوة سواء داخل المجتمع ككل بصفتهم القائمين على تزويده بالمعايير والقيم، وفى داخل التيار الإسلامى ذاته حيث استعادوا الأمور من أيدى المهندسين وعلماء الكومبيوتر وطلبة كليات الطب الملتحين الذين كانوا على رأس التجمعات السنية الراديكالية فى السبعينيات والذين كانوا لا ينظرون إلى الشيوخ بأى احترام.

اعتباراً من عام 1979 تدفق على طهران شباب ناشطون من كافة أنحاء العالم الإسلامى: من جنوب شرق آسيا إلى أفريقيا السوداء، وبعض السكان من أصول مسلمة فى بعض البلاد الاشتراكية ومن أهل الهجرة فى أوروبا الغربية[9]. ويبدو أن قلة قليلة للغاية قد تحولوا إلى المذهب الشيعى وتبنى قضية الخومينى فى مجملها. أما الأغلبية منهم فقد خرجوا - دون أن يحيدوا عن قناعاتهم المذهبية السنية الأصلية- بانطباع أن الوقت مناسب للعمل وأن النموذج الإيرانى لا ينتظر سوى أن يطبق حسب ظروف كل بلد الخاصة. وكما حدث للثورتين الفرنسية والبلشفية فى زمانهما، جسدت الثورة الإيرانية آمالاً واسعة للأجانب المتعاطفين مع أهدافها. خرجت إلى النور شبكات صغيرة من الناشطين تجمعوا فى مراكز للدراسات ومجاميع لنشر الدعوة بدأت تثير القلق الجم سواء لدى المؤسسة المحافظة المحبة للسعوديين أو لدى عالم الإسلام التقليدى والأنظمة الغربية - وعلى وجه الخصوص عندما انتشرت أنشطتهم فوق أراضى كل منهم من خلال السكان المسلمين الذين هاجروا إلى أوروبا بخاصة.

إلا أن الأثر المباشر لتلك الطلائع ظل ضعيفاً. ففى فرنسا حاول «الطلبة السائرون على نهج الإمام» وهم فى جوهرهم من الإيرانيين، (دون جدوى)، تعبئة العمال المهاجرين المغاربيين لتحويل الصراعات الاجتماعية فى بداية الثمانينيات وخاصة فى صناعة السيارات، إلى جهاد إلى جانب آية الله الخومينى

ضد الشياطين الغربيين. ولعدم وجود ثقافة مشتركة وجـــذور داخـل الوســط العمالي، فشلت المحاولة بعد توزيع عدة منشـــورات عنـد أبــواب المصـــانع المضربة عن العمل، كما تم طرد أهم الناشطين من البلاد في ديســمبر 1983 - في جو من العنف الداخلي للجالية الإيرانية في المنفى التــي أخــذت فصائلــها المختلفة تتعارك في الشوارع وعلى أرصفة المترو الباريسي. الأثر التالي لــهذا النشاط الديني كان أهم من ذلك بكثير: فقد وحَّد -داخل الرأي العام ولدى بعـض المسئولين- بين الإسلام عامة واضطرابات الثورة الإيرانية. لهذا السبب أوكلـت الحكومة الفرنسية التي فقدت توازنها أمام ظاهرة لم تحسن تحليلها في خريــف 1982 إدارة ومتابعة الإسلام الذي يتطور في فرنسا وســط مليونــي مغــاربي يعيشون فوق أراضيها إلى السلطات الجزائرية التي ســيطرت علــى المســجد الكبير في باريس[10].

في المملكة المتحدة، تجمعت مجموعات من المثقفين الراديكاليين المؤيديــن لإيران، داخل صفوف المهاجرين الباكستانيين، حول الصحفي كــالم صِدِّيقــي، مؤسس المعهد الإسلامي (Muslim Institute) والذي قام بمبــادرات راديكاليــة لجذب انتباه الصحافة ؛ وهو الذي سيؤسس فيما بعد، إثر قضية سلمان رشــدي عام 1989، «برلمانا مسلما» بريطانيا، يهدف إلى مقارعة برلمان وستمينســتر. ولكن في هذه الحالة أيضاً، لم يسمح ضعف انتشار حركة عدد أعضاءها محدود ويتركز في بعض المثقفين، تنظر إليهم المؤسسات المحتلة للأغلبيــة المســلمة البريطانية المنبثقة من **المدارس الدينية** الباكستانية بنظرة ملؤها الشــك، لــم يسمح للثورة الإسلامية الإيرانية في أن تجند لنفسها اتباعاً بشكل يمكن أخذهــم في الاعتبار، بعد تراجع أثر الموضة والتجديد[11].

في أفريقيا السوداء، رأى الشباب المثقف، وهم عــادة مــن ذوي التعليــم الحديث، في مَثَل طهران فرصة لهز الإسلام التقليدي للطرق الصوفيــة وهــم يعتبرون طقوس عبادتها خانقة، في الوقت الذي كانوا يتباعدون فيه عن حداثــة أوروبية يشركونها في ذهنهم مع الاستعمار والإمبريالية. ففي السنغال شــهدت بداية الثمانينيات فورات إسلامية مرتبطة ارتباطاً مباشرا بعودة المثقفين الشبان، أكثرهم أهمية ينتمون إلى الفرع الأصغر سناً لأسرة من المرابطين مبثقة عــن الطريقة التيجانية: النياسيون. أسس أحدهم في يناير 1984 مجلــة ناشطــة (باللغة الفرنسية) تحمل إسما باللغة الولوف "والفجــر" "Wal Fajri"، هــو

«شعار يؤكد بقوة قيام فجر مشرق بعد ليل حالك طال أمده على العالم منذ اختفاء النبى محمد [...] منذ أربع سنوات تغير الوضع تماما ! الحمد لله ! وجه العالم تبدل واهتزت قواعد البشرية من أساسها، منذ أن ظهر أن مشروع المجتمع الإسلامى ليس فقط قابلا للتطبيق وإنما هو، وذلك هو الأهم، بديل في مواجهة المشروعات الأخرى للمجتمع[12]». كانت الصحيفة تنشر مقتطفات مطولة من أعمال الخوميني، ومقالات تدافع عن الموقف الإيرانى فى مواجهة العراق فى الحرب الدائرة بينهما، وتصريحات حول الوحدة بين المذهبين الشيعي والسني وهجوما لاذعا ضد العربية السعودية ومنظمة المؤتمر الإسلامى (مثال ذلك هو العنوان التالى: «اجتماع منظمة المؤتمر الإسلامى يقبل مصسر عضوا بها: صندوق القمامة يستقبل الزبالة»[13]). حاز أخو مؤسس وصاحب الصحيفة، المقيم فى مدينة كاولاك، جنوب شرق داكار كناية «آية الله كاولاك» بسبب مواعظه الملتهبة التى كان يندد فيها بالإمبريالية الفرنسية – قام بحرق العلم مثلث الألوان الفرنسى علنا – كما يندد بالإسلام التقليدى الذى يعده متواطئا معها[14]. إلا أن تلك المبادرات التى سرعان ما أثارت عداء سلطات الدولة[15] والشبكات المؤيدة للسعوديين، اصطدمت وجها لوجه مع رجال الدين (المرابطين) التقليديين إذ كانت تمثل تهديدا لمصالحهم. فلم تتمكن من تقديم بديل ملموس لصورة الاندماج الاجتماعي والوصول إلى الموارد والممتلكات التى تزود الجماعات الدينية بها أتباعها أو طلبتها مقابل انصياعهم لها. لم تفلح تلك الحركات الراديكالية وعلى الرغم من المساعدة المالية التى كانت إيران تمد البعض منها بها، فى الاحتفاظ بولاء الشباب لها بعد أن عرفت كيف تستثير حماستهم فى البداية. بعض قادة تلك الحركات ومثقفيها استوعبتهم الجماعات التقليدية وعادوا إلى أحضان المؤسسة الإسلامية المحلية بعد أن كانوا ينددون بها. أما البعض الآخر فقد حولوا بنجاح مشروعهم السياسى الناشط إلى مؤسسة تجارية ناجحة. **«والفجر»** المجلة الإسلامية الراديكالية تحولت منذ 1994 إلى صحيفة يومية محترمة ذات ميول ليبرالية تستند إلى محطة للإذاعة وخدمات على الخطوط التليفونية إلخ. وإلى مشروع لمحطة تليفزيونية خاصة[16].

تكرر نموذج تأثير الثورة الإيرانية هذا فى معظم البلاد الإسلامية فى بداية الثمانينيات: فى ماليزيا وإندونيسيا حيث لا يوجد تراث شيعى – عاد إليه شباب إسلامى متحمس من طهران عام 1979. إلا ان أغلبهم فضل أن ينشط فى

صفوف مجموعات إسلامية سنية قائمة بالفعل مثل «أبيم» في ماليزيا الذى كان زعيمها أنور إبراهيم قد قابل الخوميني[17]. في مواجهة حكومات حريصة للغاية على أن تتحاشى تطور انتشار تيار إسلامى يخرج عن السيطرة، ثم إذابة التصورات ومصادر الإلهام التى قد تنشأ عن الثورة الإيرانية فى تيار إسلامى عام كانت التأثيرات السعودية، وبشكل أعم تأثيرات الإخوان المسلمين، تنشط فيه أيضاً[18].

فى الشرق الأوسط العربى تمثلت تلك الحماسة الثورية فى الأساس فى أسلمةٍ متدرجةٍ لصراعين ظلا حتى ذلك الحين يُجسدان، كل بطريقته، قضية القومية العربية ولم يكونا بعد متأثرين إلاّ قليلا بالأيديولوجيا الدينية: وهما صراعا فلسطين ولبنان جاءت أسلمة المسألة الفلسطينية لأسباب غير مباشرة هى اعجاب حركة الأقلية الراديكالية للجهاد الإسلامى بالخومينى، وقد كانت كالمفجر للأحداث التى أدت إلى «ثورة الحجارة» أو **الانتفاضة**، اعتباراً من ديسمبر 1987. أما فى لبنان فقد مارست طهران سياسة تدخل مباشر عبر الأقلية الشيعية اللبنانية التى أنشأت فيها حزب الله.

فى فلسطين، كان الخطاب الذى تستخدمه منظمة التحرير الفلسطينية فى العادة خطابا قومياً يتوحد معه كل من المسلم والمسيحى على حد سواء[19] – وتتجسد فيه «القضية العربية» بامتياز. إلا أن بداية عقد الثمانينيات كان مرحلة صعبة بالنسبة للمنظمة: فبعد أن قطعت علاقاتها بمصر بعد زيارة السادات للقدس فى 1977 وبعد توقيع معاهدة السلام الإسرائيلية المصرية فى 1979، وإذ كانت غير نشطة فى الأردن منذ سحقها هناك فى أيلول الأسود 1970 ، وإذ كانت تواجه قمع لا هوادة فيه فى الأراضى الواقعة تحت الاحتلال الإسرائيلى، فقد ركزت قواتها فى لبنان؛ وشاركت منذ 1975 فى الحرب الأهلية التى كان يتجابه فيها اليمين المسيحى ذو الأغلبية المارونية مع «الإسلاميين التقدميين» التى كانت المنظمة تجد نفسها جزءاً من تيارهم. لم يكن التعبير الأخير هذا يحيل إلى الأيديولوجيا الإسلامية، والتى كان تمثيلها ضعيفا فى ذلك الحين على الساحة السياسية اللبنانية[20]، وإنما إلى الانتماء الدينى لمعظم الذين يعترضون على الهيمنة السياسية للنخبة المارونية[21] الموروثة من فترة الوصاية الفرنسية (1920–1946) والذين ينتمون إلى القومية العربية وقضاياها المختلفة، ومنها فلسطين.

طالما كانت منظمة التحرير الفلسطينية منغمسة فى الصراع اللبنانى، حيث ألقت الوحشية وعمليات الإجرام والتحولات فى التحالفات. ستارا من ضباب على المبادئ والالتزامات، فهى لم تكن تنشط على الجبهة المواجهة لإسرائيل على الرغم من أنها هى التى تضفى معنى لوجودها ذاته. وازداد وضعها سوءا بعد الهجمة الخاطفة للدولة العبرية على جنوب لبنان عام 1982 التى هدمت فيها البنية التحتية الفلسطينية وأُجبرت منظمة التحرير الفلسطينية على نقل مقرها من بيروت إلى تونس، ثم بعد الهجوم السورى الذى أدى إلى طرد ياسر عرفات ومؤيديه من طرابلس (لبنان) فى ديسمبر 1983 [22]. فلما كان مركز لجوئها بعيدا عن حقل العمليات، أصبحت قيادة المنظمة الفلسطينية تجسد قضية ضعيفة وأقل تحريكا للجماهير عن ذى قبل. خاصة وأن **الجهاد** فى أفغانستان كان على وشك أن يضع المثل الأعلى الإسلامى فى نظر الجيل العربى الجديد محل قضية آبائهم القومية.

من جهة أخرى فى فلسطين على الساحة كانت هناك حركة إسلامية قديمة متمثلة أساسا فى الإخوان المسلمين، وكانت تركز جهودها أساساً فى العمل الخيرى والدينى وكانت تحظى بمباركة إسرائيلية. كانت الدولة العبرية ترى فيها متنفسا غير سياسى لإحباطات الشعب الفلسطينى الواقع تحت نير الاحتلال وبديلا غير مضر عن الوطنية الناشطة لمنظمة التحرير الفلسطينية. كان الإخوان، الممثلون تمثيلا جيدا فى غزة، مهتمين قبل أى شىء بإعادة أسلمة الشعب، فى مواجهة الوطنية اللادينية لمنظمة التحرير الفلسطينية وكان عليهم فى البداية تحويل علاقات القوى لصالحهم داخل المجتمع الفلسطينى قبل أن يدخلوا فى صراع مباشر مع الصهيونية بدا لهم أيضا سابقا لأوانه بالنظر إلى تفوق الدولة العبرية[23].

فى هذا السياق الذى يتسم بالهزال السياسى زرعت الثورة الإيرانية بذور الفكر الجديد الذى سيؤدى فى عام 1987 إلى قيام **الانتفاضة**، وهو الذى جعل من الإسلاميين فاعلا سياسيا رئيسيا يهدد هيمنة منظمة التحرير على شباب غزة والضفة الغربية. فبالفعل تكونت جماعة من الناشطين الفلسطينيين بين طلبة جامعة الزقازيق فى دلتا مصر، وقد ضايقهم هدوء الإخوان و«كفر» منظمة التحرير، تحمسوا لأحداث إيران. ألف زعيمهم الطبيب فتحى الشقاقى كتيبا

بعنوان: **الخوميني: الحل الإسلامي البديل**، وكان يمكن الحصول عليه عام 1979 لدى جميع مكتبات الأرصفة فى القاهرة. هذا الكتاب، وقد أهداه صاحبه «لرجلي هذا القرن» «الإمام الشهيد حسن البنا»، مؤسس الإخوان المسلمين، و«الإمام الثوري روح الله الخوميني». يمثل أكثر الدفوع صراحة عن قائد الثورة الإسلامية من تيار الإخوان[24]. رجع شقاقي وإخوانه إلى إيران لينتقدوا معا النزعة القومية لمنظمة التحرير الفلسطينية التي لم تتوصل إلى أي شيء ملموس للفلسطينيين على الأرض وسكوت الإخوان الفلسطينيين في فلسطين الذين ضحوا بالمعركة السياسية ضد إسرائيل في مقابل رفاهية الدعوة والنشاط الاجتماعي: لقد أثبتت الثورة الإسلامية أن **جهاد** المناضلين عاقدي العزم على النصر، يستطيع التغلب على كافة العقبات حتى لو كان عدوهم في قوة الشاه ذاته. هكذا يتعين أن يكون الطريق المؤدي لتحرير فلسطين، أي شن المواجهة المسلحة والنضال من أجل الأسلمة في الوقت ذاته وفي حركة **جهاد** واحدة. ترجمت هذه الاستراتيجية في الواقع الحي بإنشاء حركة الجهاد الإسلامي[25] وكان تصورها لها يأخذ شكل طلائع ناشطة وعنيفة تستطيع توجيه الضربات لإسرائيل وفتح الطريق أمام إقامة الدولة الإسلامية في فلسطين، كما أنها ستسمح بالخروج من المأزق المزدوج: مرة بفضل النشاط الاجتماعي المركز الذي يقوم به الإخوان ومرة أخرى بفضل المبادرات الدبلوماسية لمنظمة التحرير التي جرى إضعافها بإقصائها بعيداً إلى تونس. تشكلت حركةٌ تدور حول مرجعية **الجهاد** ضمت عدة مجموعات مستقلة[26]: اعتباراً من 1982 بيّنت عدة عمليات مثيرة درجة الإصرار التي يتسم بعض أعضاءها بها عندما قاموا بأعمال عنف تناقلتها بكثرة وسائل الإعلام (مثل الهجوم بالقنابل اليدوية على مجندين من لواء الوحدات الخاصة الإسرائيلي الذين كانوا في سبيلهم لأداء القسم عند حائط المبكي في القدس في أكتوبر 1986) وكان هدفها هو تحطيم الإحساس باستحالة هزيمة الدولة العبرية وتحويل الخوف إلى الجانب الآخر من الصراع. من هذا المنظور كان ذلك هو المفجر الذي أطلق **الانتفاضة** الفلسطينية في نهاية عام 1986، ومع ذلك لم تتمكن حركة **الجهاد** من قيادة العملية، بعد أن استهدفها القمع الإسرائيلي بدقة وبفاعلية واستردت القيادة منظمات أقوى منها بكثير مثل التحرير الفلسطينية والإخوان المسلمون. ولكن الذي حدث هو أن حركة الجهاد الإسلامي أدت – في مرحلة الإنسحاب التي تميز بها النصف الأول من عقد

الثمانينيات، مستلهمة في ذلك المثال الإيراني -دوراً جوهرياً من أجـــل إعــادة انطلاق العمل الفلسطيني وأسلمته، كما ساهمت الحركة في تطوير معناه وإلـــى بث بعدٍ إسلاميٍّ قويّ في قضية القومية العربية التي كانت تمثلها حتـــى ذلــك الحين.

أعمق أثر تركته الثورة الإسلامية في الشرق الأوسط لم يكن في فلسطين، حيث لم تشكل سوى مصدر إلهام للجهاد، وإنما في لبنان المجاور. كان هذا البلد يمثل موقفا مناسبا للغاية فيما يبدو لتصدير الثورة: خمس سنوات من الحـــرب الأهلية – التي بدأت عام 1975 – كانت قد دمرت فيه تماماً سلطة الدولة التـــي أصبحت غير قادرة على أداء دورها الدستوري كضامنٍ وحكمٍ للتـــوازن بيـــن مسيحيين ومسلمين. احتلال سوريا لجزء من الأراضي اعتباراً من يونيـو 1976 بدعوى إعادة نشر السلام أدى تدريجياً إلى دخول الدولة اللبنانية تحت حمايـــة سورية فعلية. تلا ذلك الغزو الإسرائيلي في 1982 – انتهى في 1983 مع الإبقاء على «منطقة أمان» بين البلدين يتحرك فيها جيش جنوب لبنان وهـــو ميلشـــيا تمولها الدولة العبرية، وهو ما أدى إلى تغيير كامل في علاقات القوى، ذلك بأن أنهى الوجود العسكري الإسرائيلي من جنوب لبنان. هذا هو الفراغ الذي احتلته الحركة الشيعية المؤيدة للخوميني: حزب الله.

قبل 1982 كانت الجالية الشيعية تمثل الجانب الفقير في الأســـرة الطائفيـــة اللبنانية. وكانت تتمركز تقليدياً في المناطق الصعبة حول جبل اميـــل جنوبـــي البلاد وفي وادي البقاع المحصور حول بعلبك بين سلسلتي جبل لبنان وظـــهره، وهي لم تحصل سوى على جانب صغير من المراكـــز السياســـية عنـــد عقـــد «الميثاق الوطني» عام 1943 الذي منح المسيحيين المارونيين رياســـة الدولـــة والمسلمين السنيين رياسة مجلس الوزراء، وكان عليها أن تكتفي برياسة مجلس النواب وهو منصب مجرد من سلطة حقيقية، تشغله بعض الأسر من الأعيـــان منفصلين ثقافياً عن حياة الكتلة الكبيرة من إخوانهم في المذهـــب. لمـــا كـــانت منطقتهم ريفية فقد ظلت الجالية في معظمها بعيدة عن موجة التحديث والتعليـــم التي تميزت بها نخب الجاليات الأخرى والتي جعلت مـــن بـــيروت العاصمـــة الفكرية للعالم العربي. احتفظ كبار رجال الدين بقدر هام من التأثير الاجتمـــاعي داخل المجال الشيعي؛ وأدت السيطرة الهائلة للعادات الريفية، كما أدى الفقر إلى

ارتفاع أكبر للمعدل العالى للمواليد بين الشيعة بالمقارنة بالجاليات الأخرى مما أدى في السبعينيات إلى تغيير شامل في صالح الشيعة للتوازنات الديموجرافية التي يقوم عليها التمثيل السياسي - دون أن يطرأ أي تعديل على هذا الأخير. علاوة على ذلك هاجر قطاع من الجيل الشيعي الجديد الفقير لم تعد الأرض قادرة على إطعامهم، إلى الضاحية الجنوبية للعاصمة، حيث شكلوا هناك كتلة من الشباب الفقير كبيرة وساخطة بسبب مصيرها والتي لم تكن تجد، سوى بالقدر الطفيف، هويتها داخل الدولة اللبنانية[27]. كانت تلك الظاهرة أكثر وضوحاً بين الشيعة عنها في الديانات الأخرى؛ فقد كان المرء يرى فيها أهم الخطوط المميزة للتقلبات الاجتماعية التي أدت إلى ظهور الحركات الإسلامية اعتباراً من السبعينيات ولكن بشكل مركز وخاص جداً، كما لاحظنا ذلك في الفصل السابق: انفجار ديموجرافي، هجرة من الريف، دفع إلى هوامش المدن وإلى هامش الكتابة. في هذا الوسط ظهر رجل دين قدم من إيران عام 1959، الإمام موسى الصدر[28]، الذي أسس **حركة المحرومين**، التي اشتهرت باسم ميليشياتها **أمل**. كان هدفه هو الارتقاء الاجتماعي بالشباب الفقير لجماعته. ودون أن يسلك طريق التطرف الديني التي اتسمت بها النسخة الخومينية للمذهب الشيعي، كان سبباً في تغيير للعقلية مماثلا للتحول الذي بدأه شريعتي في إيران: فبدلا من السلبية والآلام والعويل على استشهاد الحسين الذي اغتيل في كربلاء بأمر الخليفة السيئ السني " يزيد " في عام 680، قامت حركة نضالية غيرت من معنى الرمز الديني، فجعلت منه الأساس المذهبي للتعبئة ضد الظلم الاجتماعي الذي رفع لأول مرة الشيعة اللبنانيين المستضعفين إلى مصاف الفاعلين السياسيين بالمعنى الكامل للكلمة بأن منحتهم الإحساس بالكرامة. عندما بدأت الحرب الأهلية في العام التالي، وقفت الحركة في المعسكر «الإسلامي-التقدمي» على الرغم من أن الصدر لم يكن يخفي عداوته للشيوعية والاشتراكية[29]. لقي عديد من الشباب الشيعي مصرعهم في المعارك التي كانوا يقفون فيها في الصفوف الأولى. في أغسطس 1978، وإذ كان في زيارة لليبيا، اختفى الإمام الصدر بطريقة مازالت لغزاً محيراً. يعتقد الكثيرون أنه اغتيل بأوامر من العقيد القذافي - لأسباب لم توضح بعد - على حين أن أكثر اتباعه حماسة مقتنعون بأنه اختفى مثل الإمام الخفي في التراث الشيعي، أو المهدي، ليعود في نهاية التاريخ[30]. عُيِّن مكانه على رأس أمل رجل سياسة، لا ديني لا يملك شخصيته

الجذابة جماهيرياً هو نبيه برى. فى مارس من العام ذاته حدثت عمليات الليطانى وهى عبارة عن هجوم عسكرى إسرائيلى امتد حتى جنوب لبنان بهدف إضعاف قواعد منظمة التحرير الفلسطينية فيه وقد دفعت هذه العمليات كثيراً من الشيعة إلى الهجرة نحو ضواحى بيروت مما ضاعف من أعداد الشباب المدنى الفقير. كان رجال الدين الخومينيون فى إيران قد هيمنوا فى ذلك الحين على الحركة الثورية التى كانت ستطيح بالشاه.

على الرغم من السخط الاجتماعى للشباب الشيعى اللبنانى الفقير وعلى الرغم من الحماسة التى حيوا بها انتصار فبراير 1979 أصرت حركة أمل وأعيان الشيعة على الاحتفاظ باستقلاليتهم عن أحداث إيران. لم يكن لرجال الدين شخصية زعامية منذ اختفاء الإمام الصدر، ومناصرو خومينى كانوا من صفوف رجال دين شبان غير مشهورين عائدين بعد سنى الدراسة قضوها فى نجف فى العراق. كانوا قد تعرفوا على أيديولوجيا **ولاية الفقيه** ورأوا أقرانهم فى الدراسة وقد أصبحوا سادة إيران وراحوا يحلمون بجمهورية إسلامية. إلا أن هذا بدا حلما بيوتوبيا لا جذور له فى لبنان متعدد الأديان؛ كما أن الشيعة أنفسهم الذين تسيطر عليهم شبكات أمل كانوا يبدون أكثر اهتماماً بالأمور الملموسة للوضع الاجتماعى اللبنانى عن التجارب الأيديولوجية البعيدة عنهم التى تمثلها إيران. ظل تأثير رجال الدين الشبان ضعيفاً جداً حتى 1982. فى يوليو من ذلك العام قامت إسرائيل بحملتها «السلام فى الجليل» لكى تمحو من جنوب لبنان التجمعات العسكرية الفلسطينية، والتى كانت قذائفها الصاروخية تطول التجمعات اليهودية شمال الجليل. تعمق جيش الدولة العبرية حتى ضواحى بيروت طارداً منظمة التحرير الفلسطينية منها. حظت تلك العملية، فى مرحلة أولى، بتعاطف القاعدة الشيعية التى كانت متأثرة سلباً من وجود الفدائيين بينهم إذ كانوا يتصرفون كأنهم سادة الجنوب، وبدوا سعداء بطردهم منه. إلا أن طول مدة الاحتلال الإسرائيلى قلب علاقات القوى فى المنطقة، وشجع على إقامة نظام موال للغرب فى بيروت: فقد وقع القادة المارنيون بعد أن تخلصوا من منظمة التحرير الفلسطينية وحصلوا على تأييد إسرائيل فى مواجهة سوريا، معاهدة صلح مع الدولة العبرية.

دمشق التي لم تكن لديها وسائل وشن حرب تقليدية ضد الجيش الإسرائيلي في لبنان، شجعت ظهور أكثر القطاعات عنفاً داخل المجتمع الشيعي ليشكل رأس حربة للتأثير على مسار الأحداث التي أخذتها السياسة اللبنانية. سمحت سوريا بانتشار عدة مئات من حماة الثورة الإيرانية – الباسدران– في سهل البقاع الذي كان واقعاً تحت سيطرتها، سامحة بذلك للجمورية الإسلامية أن تصبح فاعلاً مباشراً على الساحة السياسية اللبنانية بأن وفرت لها الفرصة الوحيدة لكي تصدر ثورتها بنجاح. في هذه المرحلة ذاتها حدث انشقاق داخل صفوف أمل، فقد أسس المتحدث باسم المنظمة، حسن موسوي، حركة " أمل " الإسلامية التي أعلنت سيرها على خط الخوميني. في النصف الثاني من 1982 نجح سفير الجمهورية الإسلامية في دمشق آية الله محتشمي، في تجميع التيارات المختلفة ورجال الدين الذين يشاركون نفس الفكر في البقاع وفي الجنوب وفي ضواحي بيروت في منظمة واحدة سميت على غرار الحزب الخوميني الإيراني «حزب الله»[31]. في ديسمبر من العام ذاته أعلن في بعلبك عن قيام جمهورية لبنان الإسلامية. كان لتلك المبادرة طابعاً رمزياً أكثر منه حقيقياً، على الرغم من أن تلك «الجمهورية الإسلامية» قد أصدرت طوابع بريد: كانت لها سيطرة على جزء الأراضي اللبنانية من خلال ميليشيا دينية مثلها مثل الميليشيات المارونية أو الدرزية التي كانت تسيطر على جبل كل منهما، أو الجيشين السوري والإسرائيلي في شرق البلاد وجنوبها. إلا أنها كانت تعبر عن رغبة في مد الثورة خارج حدود إيران وشكلت إشارة خطر لخصومها في المنطقة.

خلال الفترة المتبقية من عقد الثمانينيات قام حزب الله اللبناني بمهمة مزدوجة: فقد كان عامل تشدد متزايد للشيعة من جهة وأداة للسياسة الإيرانية من جهة أخرى. أما داخل المجتمع الشيعي ذاته فقد سمح العمل الخيري المكثف الذي حظي بدعم لوجيستيكي ومالي إيراني كبير، بتوزيع الموارد على الشباب الفقير من خلال شبكة رجال الدين المنتمين للحزب. نجح حزب الله بهذه الطريقة بتوحيد جانبين من مكونات الحركات الإسلامية المعاصرة وهما: الشباب المحروم، وكان يتنافس مع أمل للحصول على انتمائه له وكان حزب أمل قد استمالهم من منظور اجتماعي وجماعي أكثر من كونه منظوراً

أيديولوجيا، والجانب الآخر هم المثقفون المتطرفون المجتمعون حول نواة من شباب متدين تمخض عنهم خطابٌ وأيديولوجيا ناشطة ذات تأثير حماسي على كتلة معتنقي أفكارها تعكسه في يوتوبيا دولة إسلامية مثلى غير ذات صلة بحقائق بلدهم. إلا أنه فشل في أن يجذب إليه الطبقة الشعبية المتوسطة المتدينة وأعيان المجتمع الذين ظلوا مهتمين أكثر بالتوازنات الحقيقية للمجتمع اللبناني، وهو ما كانت تأخذه في الاعتبار حركة أمل بقيادة نبيه بري. ولذا كان أعيان الشيعة التقليديون يتخذون لأنفسهم مسافة تبعدهم عن طهران. خلال سنوات حزب الله الأولى لم يكن يضم في صفوفه بورجوازية متدينة تمول الحركة حتى تتخذ مواقف معتدلة من الناحية الاجتماعية. فلما كان التمويل خارجيا، بما أن مصدره الأساسي هو طهران، لم يجد حزب الله أمامه أي عائق داخلي يشده في اتجاه الواقعية السياسية، فترك لنفسه العنان لينطلق جامحاً في اتجاه التطرف: كأن يخلط العنف الاجتماعي للمحرومين والميل للاستشهاد كما كانت تنشره خطب الدعاة الخومينيين، ومع مصالح كل من سوريا وإيران اللتان استخدمتا إرهاب الناشطين من أعضاء الحزب لخدمة أهدافهما الخاصة. فبالنسبة لسوريا كان المتعين هو تصفية التأثير الإسرائيلي والغربي في لبنان، وبالنسبة لإيران كان الهدف هو الضغط على الغرب عن طريق اختطاف مواطنيه. سمح ذلك بالحد من مساندة أوروبا والولايات المتحدة للعراق خلال السنوات الثمان للحرب التي بدأها صدام حسين في سبتمبر 1980. أساليب التعبئة الشعبية التي بدأتها أمل وتحولت لتأخذ اتجاها أكثر «خومينية» بأن تحولت احتفالات استشهاد الإمام الحسين إلى صحوة إدراك للمجتمع الشيعي وأصبحت –تحت اشراف حزب الله– مناسبة للقيام بمظاهرات شديدة العنف ضد «أعداء الإسلام». احتلت الأراضي والمباني وأعيد توزيعها في المناطق الواقعة تحت سيطرة الحزب والتي لم تعد تحت سيطرة الدولة وذلك بهدف حماية مصالح أصحابها. أتاح ذلك لحزب الله أن يحظى بشعبية كبيرة بين الشباب الفقير الذي كان يختار من بينهم المتطوعين للشهادة –على غرار بلسيدجيّ إيران الذين كانوا يسعون للموت على الجبهة العراقية – وهو ما أعطى للحركة قدرة ضاربة عظيمة بالمقارنة بميليشيات أخرى لم تكن نشاطاتها العسكرية مدعومة بمثل ذلك الواعز الديني.

في عام 1983 قام حزب الله بتنفيذ عمليتين شهيرتين جعلتـا منـه فـاعلا جيوبوليتيكيا من الطراز الأول. فعلى أثر الغزو الإسرائيلي، قامت ميليشـيهات مسيحية بمذابح في صفوف اللاجئين الفلسطينيين داخل معسكرى صبرا وشاتيلا على مشارف العاصمة يومي 15 و16 سبتمبر 1982 على مرأى ومسـمع مـن جيش الدولة العبرية وهو ما أثار فضيحة عالمية. أرسلت قوة متعددة الجنسيات مشكلة من قوات أمريكية وفرنسية وإيطالية إلى لبنان لتحاشي وقوع مثل هـذه الأعمال الوحشية مرة أخرى؛ إلا أن تلك العملية اعتبرت في دمشق وطـهران ومن حلفائهما في الداخل تدعيما للوجود الغربي في البلاد. في 23 أكتوبر 1983 قام حزب الله بهجمات انتحارية مثيرة ومميتة للغايـة ضـد الفـرق الفرنسـية والأمريكية من القوة متعددة الجنسيات[33] وفي الرابع من نوفمبر ضـد القيـادة العامة لجيش الاحتلال الإسرائيلي في صور. أدت شدة الخسائر إلى أن البـلاد الثلاثة سحبت قواتها مما أدى إلى وضع حد للتوجه المؤيد للغرب للدولة اللبنانية وأعاد إلى سوريا هيمنة لم تفقدها بعد ذلك. اتضح إذن أن حزب الله – الحركـة المدعومة من إيران (وبتشجيع من دمشق)– قادر على أن ينزل بالدول الغربيـة القوية وبإسرائيل هزائم عسكرية ضخمة تليها هزيمة سياسية. وقد استمد الحزب من ذلك هالة عظيمة تخطت أصداؤها صفوف الشيعة – لدى خصـوم وجـود إسرائيل والغرب في لبنان.

بصفته أداة للمصالح الخاصة بالجمهورية الإسلاميـة، تعهـد حزب الله – من خلال واجهة من مجموعات سرية ذات أسماء وهمية – بعمليـات خطـف رهائن على نطاق واسع، ابتداء من صيف 1982 وعلى وجه الخصوص فيمـا بين 1984 و1988، لمواطني دول تريد طهران ممارسة ضغوط عليها. بعـض تلك العمليات اتخذت أشكالا دنيئة أو ارتبطت بموضوعات محلية، إلا أن أغلبها كان يستجيب لمنطق لم يكن للحزب فيه سوى مصلحة المقـاول مـن البـاطن للمبادرات الإيرانية، ويفسر ذلك السبب في إن الحزب لم يعترف قط «بصـورة رسمية» بمسئوليته عن الأعمال التي اقترفتها مجموعات تحمل أسماء متباينـة كانت توقع على بيانات المطالبة بفدية، وتمارس الابتزاز بقتل الرهائن أو تعلـن عن «اعدامهم[34]». كان يتقدم على أنه وسيط لتسهيل البحث عن حل بـل كـان يتقبل أموال الفدية المخصصة «لليتامى والمحرومين» الذين تتولاهم جمعياتـه الخيرية.

كانت عمليات خطف الرهائن تلك هى الشكل المستفحل، حتى لـــو كـــان معوّجا، للمواجهة بين الجمهورية الإسلامية وأعدائها فى منتصف الثمانينيـــات وسمحت لطهران بتخفيف حدة طوق الحرب العراقية وعــداء الـــدول العربيــة والغربية لها من حول عنقها. فقد كان ذلك إنذاراً لهم بأن أى مبادرة يأخذونـــها ضد إيران يمكن أن تؤدى إلى أعمال إرهابية ضدهم. وحدثت عمليات اختطـاف عديدة كان هدفها تحرير أو الإفراج عن ناشطين إسلاميين من الشيعة مسجونين بسبب أعمال تفجير أو اغتيـــال فى بلاد مختلفة. مثال ذلك ما حدث فى الكويت عندما تم القبض على ناشطين مؤيدين للخومينى – منهم بعض اللبنانيين– وحكم عليهم بالإعدام لأنهم قاموا – ضمن ما قاموا به – بالـــهجوم علـــى الســـفارتين الفرنسية والأمريكية فى ديسمبر 1983 [35]. وفى فرنســـا كـــان أحــد المثقفيــن الثوريين الشيعة اللبنانى الجنسية –أنيس نقاش– وكان قريب الصلة بالمؤسســة الإيرانية الحاكمة، محبوساً على أثر محاولة اغتيال آخر رئيـــس وزراء الشـــاه والمعارض للجمهورية الإسلامية، شهبور باختيار، اللاجئ إلى بـــاريس. فـــى ألمانيا وسويسرا تم القبض على ناشطين لأسباب متعلقة بالإرهاب. ومن ناحيـــة أخرى كانت حملات الاختطاف داخلة فى إطار المجهود الحربى الإيرانى ضـــد العراق. فقد كانت فرنسا قد وضعت تحت تصـــرف العـــراق أفضـــل وأعلـــى نوعيات طائراتها القاذفة – المقاتلة وكانت ترفض تسديد قرض أخذته أثناء حكم الشاه ومرتبط بالبرنـــامج النـــووى الأوروبـــى المعـــروف باســـم يوروديـــف (Eurodif)[36]. الولايـــات المتحدة التى جمدت كافة الأموال الإيرانيـــة كـــإجراء مضاد لعملية رهائن سفارتها فى طهران فى نوفمبر 1979 كان فى يدها مفتـــاح تموين قطع غيار أسلحة جيش الجمهورية الإسلاميـــة، فقـــد كـــانت معداتـــه أمريكية. إلا أن عمليات أخذ الرهائن قد أثرت – بسبب تأثيرها على الرأى العام فى البلاد المعنية – على سياستها الداخلية. فى حالة فرنسا، استغل الإرهـــابيون، ومن هم ورائهم، مواعيد الانتخابات ذات الأهمية الكـــبرى فـــى عـــامى 1986 و1988 لصالحهم. فى الولايات المتحدة علقت بذاكرة الجميع سابقة جيمى كارتر الذى هزمه رونالد ريجان لأنه لم يعرف كيف يجد حلاً لأول عملية اختطـــاف رهائن وأكثرها إثارة، عملية دبلوماسى السفارة الأمريكية فى طهران التى دامت أربعمائة وواحد وأربعين يوماً. كما جرت مفاوضات سرية فى عام 1985 لكـــى تحصل إيران على الأسلحة وقطع الغيار التى كان جيشها فى حاجة إليـــها فـــى

مقابل الإفراج عن الرهائن الأمريكيين فى لبنان. وقد توقفت تلك المفاوضات على أثر الكشف عنها فى 1986 عن طريق فصيل إيرانى[37] معارض للعملية، مما أدى إلى الفضيحة المعروفة باسم «إيران جيت» التى كان لها تأثير سيئ طويل الأمد على رياسة رونالد ريجان.

من خلال تطور حزب الله داخل المجتمع الشيعى اللبنانى عرفت الثورة الإسلامية نجاحها الحقيقى الوحيد فى تصدير الثورة. فقد توصلت إلى تأسيس حركة إسلامية يحرك فيها الشباب من رجال الدين الشباب الفقير الشيعى حول موضوعات وشعارات وعمليات مماثلة للتى فى إيران، كما عرفت كيف تستخدمها لابتزاز الدول المعادية لها من خلال الإرهاب. إلا أن كل ذلك لم يتعد كونه مكاسب محدودة فى المكان والزمان على حد سواء. الواقع أنه لم يحدث أن تطور فى كافة أنحاء العالم الإسلامى تيار واحد مماثل لحزب الله اللبنانى الذى كان ينتهج خط الخومينى مباشرة. ساعدت على هذا النجاح عدة ظروف مواتية: من انهيار للدولة وتفتت البلاد، إلى أراضى تسيطر عليها ميليشيات متنافسة، والوجود الأجنبى فوق تلك الأراضى. كانت الثقافة السياسية الإسلامية الناشطة داخل العالم السنى غير متقبلة لقاموس متأثر تأثراً بالغاً بالرموز الشيعية مما يمنع أقلمتها فيه، وذلك على الرغم من الجهود التى بذلتها مجموعات صغيرة من الناشطين الذين كانوا يحاولون الوثوب فوق الاختلافات المذهبية. أما المجتمعات الشيعية الباكستانية أو الهندية أو العربية فى الخليج فقد افتقدت تلك الخصيصة الديموجرافية والاجتماعية للمذهب الشيعى اللبنانى حيث كان الشباب الفقير الذى توطن المدينة حديثاً وتعلم فى الثمانينيات أكثر عدداً بشكل ملموس وأكثر حرماناً عن شباب بقية الأديان الموجودة على الساحة اللبنانية.

ولكن عند بداية ذلك العقد لم يتوفر للمراقبين والفاعلين السياسيين فى العالم كله، الذين وقفوا مشدوهين أمام انتصار الثورة الإيرانية، المسافة اللازمة لتقييم عوامل القوة والضعف فيها، فكانوا يرفعون فى الغالب من شأن الأولى ويقللون من قيمة الأخرى. أما قادة طهران فقد ظهر أنهم تمالكوا إدراكهم ذلك بسرعة. لم تتوصل الاجتماعات والمؤتمرات الدولية للمتعاطفين معهم التى قاموا بتنظيمها، فى واقع الأمر، إلا إلى جذب بعض المثقفين الإسلاميين الهامشيين وبعض علماء الدين من الشباب، القلة القليلة منهم كان لها وضع

مؤثر داخل الحقل الديني لبلادهم[38]. آلة الدعاية و المجلات متعددة اللغات لم تكن على مستوى الطموحات الثورية – ولم يكن في استطاعتها مقارعة المدفعية الثقيلة للنشر الديني السعودي. لهذا السبب ركزت إيران، على نفس خط شعبويتها الإسلامية، كافة طاقتها في عملية إسقاط خصمها بالتركيز على نقطة ضعفه وعلى حجر زاوية شرعيته الدينية الذي هو تنظيمه لعملية الحج إلى مكة. فقد شعر قادة طهران أنهم مسلحون جيداً لكي يعبئوا جماهير المتظاهرين خلال تجمهر مليوني فرد، ماداموا قد نجحوا في عمليات التظاهر الجماعي التي أدت إلى انتصار الثورة الإيرانية.

يتمتع الحج إلى الأماكن المقدسة في مكة في التراث الشيعي بهالة هائلة من التقدير والاحترام على الرغم من أن المؤمنين يذهبون أيضاً بأعداد ضخمة يحجون إلى أماكنهم المقدسة الخاصة مثل أضرحة الأئمة وأفراد أسرة الرسول في النجف وكربلاء في العراق وإلى مشهد وقم (في إيران) بل وإلى ضريح السيدة زينب في دمشق (سوريا). إلا أن الأهمية السياسية الخاصة لأكبر تجمع إسلامي على الكوكب كله فقد أكد عليها المثقفون الشيعة الثوريون، كما خصص لها علي شريعتي كتاباً يؤكد فيه على الاستخدام الذي يمكن «للمستضعفين» أن يلجئوا إليه بعد أن يكونوا قد قيموا عددهم وأعدوا قوتهم لكي يناضلوا ضد أعداء الإسلام.

أول حج تال للثورة في سبتمبر 1979 كان فقط مناسبة لكي ينشر الحجيج الإيرانيون آراءهم دون أن يدخلوا بعد في المعركة مع القادة السعوديين الذين يأخذون عليهم سيئتين رئيسيتين: في البداية كان التصور الوهابي للحج مدرك على أنه مناهض للعبادة الشيعية – لأن سادة مكة كانوا قد هدموا (كما سبق أن رأينا في الفصل السابق) ضرائح الأئمة في المدينة ولم يبق منها سوى بعض أنقاض لا شكل لها داخل مقابر تحيط بها أسوار عالية[39]. ثم إن اهتمام العرش السعودي بتلافي أي خروج على النظام هو اتجاه معاكس للروح الثورية التي يتصورها القادة الإيرانيون لمثل ذلك الحدث.

أولى الأحداث الخطيرة جرت في موسم حج 1981. فعلى الرغم من تحذيرات سلطات مكة والمفاوضات المسبقة مع طهران، تحدى قطاع من الخمس والسبعين ألف حاج إيراني حملوا صوراً للخوميني وهتفوا بشعارات

مناهضة لأمريكا وإسرائيل، وطعن بالتالي الحكومة الملكية السعودية في موضع القلب من الجهاز الذى يؤكد هيبتها وريادتها داخل المجال الإسلامي العالمي. بالنسبة لإيران التى تعرضت أراضيها لغزو الجيش العراقى فى السنة السابقة بالمساندة الضمنية للدول العربية، أصبح موسم الحج بالنسبة لها ساحة مواجهة لا يوجد سبب واحد يدعوها لأن تكون متحفظة فيها. فى العام التالى اضطرت السلطات السعودية، التي كانت تخشى وقوع أحداث جديدة تمس هيبتها بطريقة أسوأ، أن تتفاوض مسبقاً مع ممثل الخومينى فى بعثة الحج **حجة الإسلام** " خوئينيها " وهو من رجال الدين الأكثر عنفاً وهو الذى حرض الطلبة الإيرانيين على الاستيلاء على السفارة الأمريكية في طهران. وعلى الرغم من ذلك تسببت المظاهرات، ثم المصادمات مع الشرطة، في وقوع عشرات الجرحى ومئات المعتقلين من بينهم خوئينيها ذاته.

من 1983 حتى 1986 توصل الخصمان إلى حل وسط، عكس موقف السعوديين الضعيف لأنهم اهتموا بتفادى الصراعات التى تعد كارثة تؤثر على صورتهم، وفى مقابل تعهد إيرانى «بالاعتدال»، واضطروا لقبول زيادة هامة فى عدد الحجاج الإيرانيين الذى وصل إلى مائة وخمسين ألف[40] شخص وللسماح لهؤلاء بالتجمهر من أجل الإشادة بالثورة والتنديد بأعدائها خارج وداخل عالم الإسلام. هكذا حفظت الحكومة الملكية السعودية المظاهر، مقابل تنازلات في مجال كانت تعتبره حتى ذلك الحين داخلا فى إطار سيادتها[41]. عبر تلك السنوات كانت الحرب العراقية الإيرانية قد تحولت لصالح طهران ويدخل الحرص السعودى فى هذا السياق.

إلا أن موسم حج 1987 أخذ منحى مأسوياً: فى ختام مظاهرة للإيرانيين – كان مسموحا بها أصلا– حدث شك فى أنهم يريدون احتلال المسجد الحرام فتصدت لهم الشرطة وانتهت المواجهة بمصرع أكثر من أربعمائة شخص مما أثار الرعب داخل العالم الإسلامي. ظلت الظروف الحقيقية لتلك العملية غير واضحة، فقد راح كل طرف يلقى مسئولية ما حدث على الطرف الآخر، ووضعا بذلك حدا لأربعة أعوام من التوافق النسبى. استدعت إيران مؤتمرا فى نوفمبر يهدف إلى تحرير مكة من «براثن آل سعود»، إلا أن المشاركة الدولية لم تتعد رفقاء الطريق المعتادين للثورة الإسلامية، ولم يناصر فاعل سياسى هلم

واحد فى العالم الإسلامى قضية طهران. على حين نجح المؤتمر غير العـــادى للرابطة الإسلامية العالمية، الذى انعقد فى الشـــهر الســابق بحضــور كافــة المناصرين لوجهة النظر السعودية: النتيجة السياسية للمواجهة كانت فى صــالح المملكة بعد أن حصلت على الإجماع من أجل إعادة النظام وتوصلت بذلك إلــى إعادة سيطرتها على الحج. حصلت العربية السعودية فى العام التــالى خــلال إحدى دورات منظمة المؤتمر الإسلامى على الموافقة على مشروعها بمنح كـل بلد مسلم حصة حاج واحد لكل ألف من السكان. ولمـــا رأت إيــران أن عــدد حجيجها قد انخفض بنسبة الثلثين لم تجد أمامها خيارا آخر سوى مقاطعة الحــج – وكانت قد سبقتها عملية قطع العلاقات الدبلوماسية بين البلدين[42]. فى الوقــت ذاته –على الجبهة العسكرية– كان العراق قد استعاد مبادرة الهجوم، وفـــى 18 يوليو 1988 قبلت إيران وقف إطلاق النار واضعة حداً لحـــرب دامــت ثمــان سنوات. اضطر آية الله الخومينى أن «يشرب من الكأس المســمومة» لحمايــة الثورة، متخلياً عن «معاقبة المعتدى» وطرد صدام حســـين. اســتغل النظــام السعودى حالة الوهن التى أصابت طهران لكى يزيد مـــن مكاســبه ويســتعيد سيطرته الكاملة على الحج إلى مكة. فى عام 1989 أيضاً قاطعت إيران **الحــج** معبرة بذلك عــن فقدانها للمبادرة فى تلك الجبهة. ولكنها استعادتها، فى مجــال آخر، **بالفتوى** بإعدام سلمان رشدى الذى أصدرها الخومينى فى 14 فبراير. فقد كانت تعمل، باتخاذها مبادرة جديدة مثيرة، على مقاومـــة عمليــة المحــاصرة والاحتواء التى أقامها حولها خصوم الثورة الإسلامية داخـــل وخـــارج العــالم الإسلامى.

2

كبح جماح الثورة الإسلامية: «الجهاد» فى أفغانستان

أثارت الثورة الإسلامية رعباً متنامياً لدى القـادة الأمريكيين وحلفائهم الغرب المحافظين، بدايةً من العربية السعودية: فى الشهور الأولى أثارت الشعارات العنيفة والقاسية الثورية والمناهضة للغرب القلق، إلا أن الولايات المتحدة حافظت على اتصالها بحكومة مهدى بازرجان. على الجانب الآخر كانت أحداث نهاية عام 1979 تمثل انقطاعا فى التواصل وفى الوقت ذاته تغييراً فى طابع مفاهيم الثورة: تلى احتلال السفارة الأمريكية فى طهران وأخذ دبلوماسيين رهائن فى الرابع من نوفمبر، دخول الجيش الأحمر أفغانستان فى آخر ديسمبر. فى عالم كان لايزال ثنائى القطبية، والذى كان كل ما يضعف فيه واشنطن يحسب لصالح موسكو؛ أحدث التوالى السريع لهاتين المفاجأتين هزات عنيفة فى منطقة هى فى قلب الرهانات الجيوبوليتيكية المحورية للكوكب بعد اتفاقيات يالتا. كانت الثورة الإسلامية قد شغلت بال الغرب والنظم المتحالفة معه فى العالم الإسلامى بسبب طابعها غير القابل للتوقعات ولغتها الدينية المربكة التى كانت تستخدمها؛ وفى العشرين من نوفمبر زاد الاستيلاء على المسجد الحرام فى مكة من الارتباك السائد. أضف إلى ذلك أن الثورة، بإفقادها توازن أحد أهم الحلفاء العسكريين للولايات المتحدة فى أهم منطقة منتجة للبترول فى العالم، جعلت دخولها أسهل بالنسبة للاتحاد السوفيتى، الذى أخذ يقترب منها بشكل خطير باندفاعه لنجدة النظام الشيوعى الأفغانى الذى كان يعانى الكثير من الصعوبات. لهذا السبب اختلطت المسألة الإسلامية باللعبة الأمريكية السوفيتية الكبرى وشاركت، فى مفارقة كبيرة، فى التعجيل بنهايتها. فى ديسمبر 1979 بدت الرياح تدفع الأمور لصالح الاتحاد السوفيتى: دخل الجيش الأحمر إلى

كابول على حين كان الأمريكيون يُهلّلون كما لم يحدث من قبل فى طهران. لم تمض عشر سنوات على ذلك إلا وكان النظام السوفيتي قد انهار وكانت الهزيمة الكاملة فى أفغانستان أحد العوامل الرئيسية التى أسرعت بسقوطه.

تأسست استراتيجية الاحتواء (containment) التى قامت الحكومة الأمريكية بتفعيلها «لإيقاع الدب فى الفخ»[1] على منح مساعدات ضخمة للمقاومة الأفغانية والتى ذهب جانب هام منها بالتحديد إلى التيار الإسلامي – فى البداية كان كافة «المجاهدين» يعلنون انتماءهم لهوية إسلامية ذات معالم فضفاضة. شاركت العربية السعودية والنظم الملكية المحافظة فى الخليج بسخاء كبير فى تمويل **الجهاد** الإسلامي. ساهمت تلك الدول وراء الولايات المتحدة فى مهمة تبعد الاتحاد السوفيتي عن شواطئها كما تتيح مخرجاً، يخلصها من الضغوط على درجة مساوية لراديكالية الثورة الإيرانية، ولكنه مختلف عنها، أمام كافة الناشطين المؤيدين للإسلام السياسى السنى والذين كانوا يحلمون، بعد أن أثار المثال الخوميني حماستهم، بمحاربة الكفار. لقد تمكن النظام السعودى، بجعله من **الجهاد** فى أفغانستان القضية النضالية الأسمى فى الثمانينيات، من وقاية الحليف الأمريكي الكبير الذى ساند بنفسه هذه المعركة – من انتقام الناشطين السنيين بأن حل محله الاتحاد السوفيتي كبش فداء لهم.

أراد النظام فى العربية السعودية والنظم المالكة فى الخليج الفارسى تدعيم هيبتهم وشرعيتهم الدينية فى مواجهة الخطب العنيفة واللاذعة لطهران. ولكنهم كانوا مضطرين للتعامل مع حلفاء من الصعب توقع ردود أفعالهم: **المجاهدين** الأفغان أولاً وكانت بعض فصائلهم فقط تنتمى إلى التيار الوهابى، ثم الجانب الأكثر تطرفاً فى التيار الإسلامي العالمي من أنصار **الجهاد** المسلح. فى المعسكرات وقواعد التدريب المنتشرة حول بشاور عاصمة المقاطعة الحدودية مع شمال غرب باكستان والتى تجمع فيها الجزء الأكبر من اللاجئين[2] الذين بلغ عددهم ثلاثة ملايين نسمة، تشكلت بوتقة انصهرت فيها روافد ثقافية متنوعة للإسلام السياسى فى العالم حيث اختلط بالأفغان عرب ومسلمون آخرون قدموا من أنحاء متعددة من العالم ودخل أفراد محملون بتصورات وتقاليد مختلفة معاً وفى المكان ذاته فى علاقات مع بعضهم البعض. مثل هذا العالم المصغر كان حقلاً مناسباً لأى نفوذ ولكافة التأثيرات. لقد أصبح نقطة تلتقى عندها عمليات

التمويل العربي وتدفقات الأسلحة الأمريكية وتجارة الهيروين واخترقتها أجـهزة المخابرات: الـ ISI [3] الباكستانية والـ CIA الأمريكية على وجه الخصـوص، كما وجدت نفسها في اتصال مع أكبر منظمات الإسلام السياسـي الباكسـتانية وبخاصة **الجماعة الإسلامية** التي أسسها مودودي وشـبكة المـدارس الدينيـة الديوباندية: التي تخطت بهذه المناسبة موطنها المحلي لتنتشـر فـي الإسـلام العالمي. حدثت حينئذ عَمليات تخصيب وتطعيم وتهجين غير متوقعة. لبى هـذا الوسط كافة توقعات الدول التي تكفلت برعايته (الولايات المتحـدة والعربيـة السعودية وجيرانها من دول الخليج وباكستان) بأن أدى دوراً جوهرياً في تفكيك أواصر الاتحاد السوفيتي وبإيجاد مراكز تقيح ثبتت «جهادي» العالم كله حولـها وصنعت بديـلاً للثورة الإيرانية. في الوقت ذاته تطور داخل هذا الوسط منطق خاص به، أدى، اعتباراً مـن بداية عقد التسعينيات، إلى أن ينقلب علـى مـن كانوا يرعونه ذاتهم.

كان الجيش الأحمر بتدخله في أفغانستان في ديسمبر 1979 يلبي أولاً نـداء استغاثة من نظام حليف كان في وضع صعب، مثلما فعل عندما تدخل السـوفيت في تشيكوسلوفاكيا في أغسطس 1968 وهو التدخل الذي وضع حداً لـ«ربيـع براج»: الشيوعيـون الأفغان استولـوا على السلطة في 27 إبريـل 1978 إثـر انقلاب قـام بـه ضبـاط يؤمنـون بمثل أفكارهم[5] وكان هـؤلاء الشـيوعيون منقسمين إلى حزبين: حزب « **خلق**» أي الشعب وحزب « **بارشام**» أي العلَـم، وكان أغلبهم مثلهم مثل ألد أعداءهم الناشطين الإسلاميين من أبناء الجيـل الأول الذي تلقى تعليمه في المدن وفي مؤسسات تعليمـه حديثة من النموذج الغربي[6]. كانوا يتمتعون بقبول القيادة السوفيتية التـي أقلقها تقـارب النظـام الأفغـاني السابق، الذي كان لموسكو أصدقاء فيه، مع حليفي الولايات المتحدة: إيران الشاه وباكستان ضياء الحق، ولذا وقع الإنقلابيون في ديسمبر 1978 معاهدة صداقـة ربطت أفغانستان بالاتحاد السوفيتي، وقاموا بتنفيذ سياسة متشـددة للإصـلاح الزراعي، ومحو الأمية وبناء الاشتراكية -واكبتها آلاف الإعتقالات وعمليـات الإعدام- تسببت في إثارة عداء الشعب كله لهم. الحزب الأكثر تطرفا، حـزب خلق، أطاح بحزب بارشام، وأصبح قادته لاجئين في موسكو، وذلك في عمليـة تطهير طالت بعض قادة حزب خلق نفسه[7]. ابتداء من إبريـل 1979، انفجـرت

حركات التمــرد في كافة الأنحاء؛ وما إن حل شهر ديسمبر إلا وأصبح الحزب لا يسيطر سوى على المدن في مواجهة مقاومة تنتشر بسرعة كبيرة، وصــاحب ذلك هجرة الكوادر بعيدا من الإرهاب وعمليات التصفية. أراد التدخل السوفيتي في 27 ديسمبر أولاً وضع حد لهروب النظام الانتحاري إلى الأمام، فقــد كــان يهدد أسس «إقامة الاشتراكية[9]» ذاتها: تمت تصفية رئيس خلــق وحــل محلــه رئيس بارشام، بابراك كارمل، الذي وصل إلــى كــابول داخــل المصفحــات الروسية. إلا أن قراءة الحدث على الساحة الدولية كانت لها أبعاد أوسع من ذلك بكثير: فبلغة الجيوبوليتيكا، فهم دخول الروس إلى كابول على أنــــه اســتمرار لـــ«اللعبة الكبرى» الروسية البريطانية في القرن التاسع عشــر حيــث حــاول القيصر الروسي من خلالها إيجاد مدخل له إلى البحار الدافئة، وكان معنى ذلك، داخل السياق الذي استقر بعد عام 1945، انتهاكاً صارخاً للتوازن الدولي النــاجم عن اتفاقيات يالطا الموقعة في ذلك العام، وتهديداً للأمن الغربي، ضاعف مـــن خطورته قربه من حقول البترول في الخليج الفارسي والفوضى الســـائدة فـــي إيران. أما قادة العالم الإسلامي فقد كانوا منقسمين حول تفسير الظاهرة وعلـــى طريقة رد فعلهم إزاءها. كان لا يزال للاتحاد السوفيتي في عام 1979 عديد مـن المتعاملين معه في العالم العربي (سوريا واليمن الجنوبـــي ومنظمـــة التحريـــر الفلسطينية والجزائر وكانوا يعتمدون على المساندة السوفيتيـــــة) لا يريـــدون إحراج موسكو. ولذلك فعندما انعقدت قمة منظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف بالعربية السعودية في يناير 1981 التي نادت **بالجهاد** من أجل تحريـــر القــدس وفلسطين وهي صيغة تحظى بإجماع الأصوات، ولكن لم ينجح المؤتمر فــي أن يفعل الشيء نفسه بالنسبة لأفغانستان، واكتفى بحث الــدول الإســلامية علـــى التعاون مع أمين عام الأمم المتحدة لوضع حد للوضع المحفوف بالمخاطر الــذي يتعرض له الشعب الأفغاني[10].

لم يأت الحث على **الجهاد** في أفغانستان وعلى تنفيذه بصورة مادية بمبادرة من الدول الإسلامية ذاتها وإنما من شبكات دينية إسلامية عابرة للدول. كـــانت تلك الشبكات ملتفة حول عدد من علماء الدين، تتناقل أفكارهم منظمات قائمـــة بالفعل مثل الرابطة الإسلامية العالمية أو منظمات أنشأت خصيصاً تتبع نــهجا «سلفيا» محافظا بالمعنى الواسع للكلمة يقع فيما بين الوهابية السعودية والإخوان

المسلمين. هذا **الجهاد** أراد أن يكون نابعاً من المجتمعات الإسلامية، ومؤدياً إلى اندفاع جماهيرى على غرار رسالة الخومينى المنافسة له والتى تبجّـل إسـلام الشعب. كان المطلوب فى البداية أن يُصدِر بعض علماء الدين المشـهود لـهم بالعلم الغزير **فتاوى** تفسر التدخل السوفيتى على أنه غزو كفار لدار الاسـلام، وهو ما يسمح فى المعتقد الشرعى التقليدى بإعلان **الجهاد** على مستوى جماعـة المؤمنين أى الأمة كافة. ويعتبر هذا بالمناسبة **جهاداً** دفاعياً[11] الذى يُعدّ، حسـب قواعد **الشريعة الإسلامية**، **فرض عين** على كل مسلم. اتضـح أن مثـل هـذه العملية تثير حساسية شديدة، لأن الفتاوى العابرة للأوطان التى من هذا القبيـل، تتضمن، بإثارتها المؤمنين لقضية مثل **الجهاد** الأفغانى وما يترتب عليـه مـن احتمال وقوفهم في مواجهة الدول التى ينتمون إليها (لأنها مرتبطـة بالاتحـاد السوفيتى[12]) تهديداً خطيراً للتوازن والنظام الاجتماعى. علاوة على السيولة التى يتسم بها المجال الدينى الإسلامى وغياب هيراركية للسلطة داخله (على عكـس الكاثوليكية مثلاً) قد تتسبب فى خلق سوابق يرجع إليها: فقد يسـتطيع بعـض علماء الدين الأكثر تشدداً الإرتكان إليها كمرجعية لإصدار **فتاوى** تعلن **الجـهاد** فى أماكن أخرى، متسببين بذلك فى إيجاد حلقة مفرغة لا يمكن السيطرة عليـها (وهو ما حدث بالفعل فى نهاية عقد الثمانينيات، كمـا سنوضحه فى حينه). كان من المتعين إذن أن يكون هذا النداء إلى **الجهاد** فى أفغانستان لكافـة مسـلمي العالم وفى الوقت ذاته واسع الانتشار - لمواجهة المنافسة الإيرانية- وموضوعاً تحت سيطرة كافية لتحاشى ارتداده يوماً على من نادوا به. كان الطريق بالنسبة لرعاة هذا النداء من السعوديين ضيقاً للغاية.

فى مرحلة أولى، أى حتى منتصف عقـد الثمانينيـات، أخـذ التضـامن الإسلامى الدولى شكلا إطاره مالى فى المقام الأول، يضـاف إلـى المسـاندة العسكرية الأمريكية **للمجاهدين** الأفغان وبالتعاون مع الأجهزة الباكستانية التـى كانت تقوم بتوزيع المساعدات على مستحقيها. اعتباراً من 1984-1985 أخذ ذلك التضامن صورة الوجود المتزايد لـ«الجهاديين» الأجانب، ولا سـيما العـرب منهم، على الساحة حول بيشاور فى البداية، ثم على الأرض الأفغانية ذاتها.

ينتسب **المجاهدون** الأفغان إلى مجموعة من الحركات المتباينة مرجعيتـها المشتركة الإسلام، تُعَبِّر أولاً عن رفضها للشيوعية المفروضة «من أعلى» بداية

من انقلاب إبريل 1978؛ كانت تلك المجموعة تغطى نطاقاً واسعاً للغاية: يبدأ من الطرق الصوفية التقليدية إلى المجموعات التى تعتمد النهج الوهابى السعودى، مروراً بالإخوان المسلمين. من المنظور الاجتماعي والعرقي والسياسي والعسكرى كانت حركات المجاهدين المختلفة تتشكل من العديد من المكونات: حد فاصل أول كانت تتجابه عنده الجمعيات الإسلامية ذات كوادر أغلبها مدنى وطلابى والمجاميع الدينية التقليدية الأكثر انتشاراً فى المناطق الريفية وبين القبائل. الأولى اتخذت مساراً مستلهماً من الإخوان المسلمين فى مصر - وكان الجيل المؤسس للإسلاميين الأفغان قد تربى على أيديهم فى القاهرة، عندما كانوا يدرسون فى جامعة الأزهر. أول ظهور للحركة كان عام 1958 فى كلية أصول الدين فى كابول ثم عرفت فترة تكوين بطيئة خلال الستينيات تمت خلالها ترجمة أعمال كل من سيد قطب ومودودى. فى عام 1968 أنشأت منظمة الشباب المسلم التى انتصرت فى انتخابات الطلبة التى أجريت فى الجامعة عام 1970 [13]. وكما حدث فى أماكن أخرى، قدمت الكليات العملية (الهندسة، والعلوم التقنية الأخرى، إلخ) قاعدة كبيرة لتجنيد الأعضاء الجدد. إلا أن الأمر اختلف عن المثقفين الإسلاميين فى مصر أو إيران، الذين كانوا يسعون فى تلك المرحلة ذاتها إلى تجنيد شباب المدن الفقير، إذ كان الأفغان يعيشون فى بلد كان اكثر من 85% من سكانه لا يزال ريفياً فى منتصف السبعينيات. لم تكن هناك هجرات ضخمة نحو المدن وكانت الكتلة الرئيسية للشبان موجودة فى الريف تحركهم كوادر شبكات التجمعات الدينية المحلية وبشكل أوسع التركيبات القبلية. عمل الناشطون الإسلاميون، مثلهم مثل الشيوعيين القادمين من الأوساط الطلابية والحضرية ذاتها، الذين سيخترقون الجيش بشكل منظم حتى الانقلاب العسكرى فى إبريل 1978، على تعويض انتشارهم الضعيف وسط الشعب بالاستيلاء على السلطة بالقوة. وقاموا بتمرد فى صيف 1975، تم قمعه بسرعة ومن تبقى من ناشطيه لجأ إلى بشاور حيث عرف ذلك التيار أول انفصال هام داخل صفوفه [14].

تختلط فى هذه العملية الانفصالية الأبعاد العرقية والسياسية: كانت الجماعة الإسلامية بزعامة برهان الدين ربانى المتخرج من الأزهر والذى يجند اتباعه على وجه الخصوص وسط المتحدثين بالفارسية [15]، تهتم فى المقام الأول بإيجاد مساحة تفاهم مع العالم القبلى والمثقفين المناهضين للشيوعية من غير

الإسلاميين. أخذت الجماعة تتطور في اتجاه إسلامي معتدل مما جعلها تحظى بشعبية لدى الغربيين من أصدقاء المقاومة الأفغانية ولكنها أضعفت من إمكانية اتصالها بالمنظومة السعودية. على العكس من ذلك كان الحزب الإسلامي بزعامة غلب الدين حكمتيار الناشط السابق في كلية الهندسة بجامعة كابول يجند أتباعه من أوساط الباشتون بشكل خاص مناهضاً للتسوية السياسية وينادى بأصولية إسلامية متزمتة مما جعله المحاور المفضل لدى الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية الباكستانية التى أسسها المودودى والشبكات السعودية.

عندما وقع الانقلاب الشيوعي في إبريل 1978 كان المثقفون الإسلاميون الأفغانيون منعزلين إذن: لم يعرفوا كيف ينتشرون ويعمقون وجودهم داخل المجتمع فأخذوا طريق المنفى. ولكن السياسة التى انتهجتها السلطة الجديدة في كابول والتي أرادت دفع المجتمع إلى السير بالخطوة السريعة نحو الاشتراكية، أثارت تمرداً ضخماً تحت راية الدين[16]، ترجم في البداية على أنه رد فعل للحفاظ على الهوية في مواجهة محو ثقافي يقوم به الشيوعيون. هذا هو ما سمح للإسلاميين بأن يجدوا، بعدما نجحوا في الوصول إلى زعامة المتمردين، التمركز داخل المجتمع الذى كانوا يفتقدونه. ولكن في العام الذى سبق التدخل السوفيتي كانت أغلب التمردات تنظمها القبائل أو الأحزاب الدينية التقليدية وكان حزب الجماعة بزعامة برهان الدين رباني هو الذى يفرض نفسه على الساحة من بين الإسلاميين الآخرين وجاء ذلك على وجه الخصوص بفضل العمليات العسكرية التى يقوم بها القائد مسعود[17].

أحدث تدخل الجيش الأحمر تحولاً راديكالياً على الموقف. إذ إنه دفع الشعب الأفغاني إلى المقاومة، سواء عن مشاركة تلقائية أو بسبب القصف السوفيتي وتدمير القرى والمحاصيل وقطعان الماشية وهو ما أجبرهم على الرحيل إلى المنفى وجعل منهم **مجاهدين** يتحركون انطلاقاً من القواعد الواقعة بالقرب من الحدود. من جهة أخرى أعطت المساعدات المالية الأجنبية الضخمة التى أخذ يستفيد منها من اعتبروا في الغرب «المقاتلين من أجل الحرية» («Freedom Fighters») وفي الرياض طلائع الأمة **والجهاد**، للقضية وسائل لا نهائية ستغير أيضاً من طبيعتها ذاتها.

كانت المقاومة تتشكل في بيشاور من ائتلاف سبعة أحزاب «معترف بها» من السلطات الباكستانية وكانت تمدها بالأسلحة والذخائر والمعونات المختلفة طبقاً لإسلوب في التوزيع يفضل المجموعات الأكثر قرباً من التيار الوهابي والإخوان المسلمين[18]. هذه السياسة من صنع حكومة الجنرال ضياء الحق الذي أقام الشريعة في باكستان عام 1979 واعتمد على **الجماعة الإسلامية** التي أسسها المودودي. كان هذا الحزب أيضاً هو الموزع المفضل للمعونة المالية العربية على المقاومة وكان يحابي أيضاً أقرب تلك المجموعات إليه أي الحزب الذي يتزعمه حكمتيار[19]. كان الوصول إلى المنّ السعودي السبب الرئيسي لتأسيس حزب إسلامي لا وجود له تقريباً على أرض الواقع في عام 1980، غير أن زعيمه عبد الرب[20] سياف(*)، كان خطيبا مفوهاً بالعربية ووهابي الفكر لا غبار عليه، ولذلك تمكن من الحصول على دعم ومعونات لا حدود لها. وهكذا كانت الأحزاب السبع، ثلاث منها «تقليدية» وأربع «إسلامية[21]» ترى وسائل إدارة نشاطها تمنح لها حسب مرجعيات أيديولوجية تعطي الأفضلية لكل من حكمتيار وسياف، على حين أن حزب **الجامعة** الذي يتزعمه الأستاذ رباني لم يحظ بنفس القدر من القبول وإن كان ينال ما يلزمه من رسائل بفضل الانتصارات العسكرية للقائد مسعود ضد السوفييت وهي التي كانت تسمح بالحديث عن انتصارات الجهاد.

نقل الأحزاب إلى الأراضي الباكستانية وسط ثلاثة ملايين لاجئ، شجعت أيضاً على تغلغل الأفكار الإسلامية في مواجهة الإسلام التقليدي الذي كان أكثر ارتباطاً بالأماكن الرمزية وطقوس الأرض والتسلسل الاجتماعي داخل العالم الريفي والقبلي. من هذا العالم المكون من لاجئي بيشاور ظهر الجيل الأول الأفغاني المتحضر والمتعلم في شكل كتلة واسعة. التعليم يتم فيه بشكل خاص من خلال الشبكات التي يسيطر عليها حزب حكمتيار. وهو يستخدم الوسائل المالية الهائلة التي تزوده بها المعونة العربية لكي يبني قاعدة لتجنيد الجيل الجديد[22] الذي أصبح «خارجا عن نطاق القبيلة» وحوله الخروج من البلاد إلى «شباب حضري فقير» متقبل للأيديولوجيا الإسلامية. هذا التعليم كان يتم

(*) لقد كان اسمه عبد الرسول، ولما كان المذهب الوهابي يرفض نسب العبودية إلا لله وحده، فقد أصبح عبد رب الرسول سياف وليس عبد الرب كما يظن المؤلف. (المترجم)

أيضاً وبشكل متوسع عبر المدارس الديوباندية المنتشرة عبر الأراضي الباكستانية كلها. أبناء اللاجئين الأفغان وهم في مدارسهم التي يقيمون فيها منقطعي الصلة بأسرهم وببيئتهم التقليدية أي بقومهم[23]، اختلطوا داخل تلك المدارس بالباكستانيين من الشباب بكافة أعراقهم (بشتون مثلهم ولكن أيضاً بنجابيين وسنديين وبللوتشيين). المواد الدراسية تتم بالعربية والأردية وتساهم في تكوين «شخصية إسلامية كلية» متشكلة حول الأيديولوجية الديوباندية. وهذه الأخيرة تأقلمت جيداً مع ظروف مجتمع من شباب اللاجئين، لم تعد لهم دولة يمكنهم الاعتماد عليها لتطبيق **الشريعة**. لقد تربوا على تنفيذ أحكامها من خلال الانصياع **للفتاوى**، أي الآراء القانونية، التي تصدرها المدارس الدينية الديوباندية في جو من الفكر المتشدد المحافظ. تولدت عن وجود هؤلاء الشبان الأفغانيين الذين تربوا على روح **الجهاد** في مدارس لم تكن تهتم بهم قط من قبل، حركة هجين وهي الحركة التي ستنشأ عنها في العقد الزمني التالي – عندما وصل هؤلاء الشبان إلى سن الرشد – وفي الوقت ذاته حركة طالبان في أفغانستان وإلى النشطاء السنيين الباكستانيين المتطرفين من جماعة «جيش الصحابة» (سپاه صحابي) الذين سيقيمون المذابح للشيعة ثم ينقلون **الجهاد** إلى كشمير. على عكس إسلاميي حزب حكمتيار الذين يريدون «أسلمة الحداثة» أي إخضاع تقنيات ومعارف الغربيين لخدمة الدولة الإسلامية، فإن «الأصوليين» المتخرجين من النظام المدرسي الديوباندي يرفضون الحداثة أصلاً. ولكن منذ أن نشأت باكستان عام 1947 وإلى أن طالت روح **الجهاد** تفكيرهم في الثمانينيات كان مشروعهم مجرداً من أي عنف سياسي[24]. ويعتبر اعتمادهم لخط العنف هذا أحد الآثار غير المتوقعة للخلط الثقافي الإسلامي الذي نضج في جنوب غرب آسيا خلال ذلك العقد.

وقع «تقيح الدمل الأفغاني» موقعاً حسناً بالنسبة لباكستان ضياء الحق، ولم يكن الغرب ينظر إلى هذا الجنرال بارتياح بعد أن أعدم علي بوتو في مارس 1979، فقد دعم الاهتمام بهذه المشكلة من مركز النظام. أصبح «بلد الأطهار» في منطقة مضطربة بفعل الفوضى الإيرانية، قاعدة المساندة الاستراتيجية المثلى للولايات المتحدة[25] ورابع المنتفعين من المعونة الخارجية التي اعتمدها الكونجرس، علاوة على أنه الوسيط الذي لا بديل عنه ما سيصبح فيما بعد

المقاومة الأفغانية. قدرت تلك المعونة فى 1982 بستمائة مليون دولار قادمة من الولايات المتحدة ومقدار مساو نابع من البلاد العربية فى الخليج[26]. نشطت تلك التدفقات المالية الاقتصاد وضمنت لنظام ضياء الحق أرضية صلبة. ترتب على ذلك أن انفجر الإجرام الطفيلى الذى أخذ يعيش عالة على المعونة، وغض الجميع عنه الطرف طوال فترة وجود الروس فى أفغانستان، إلا أن آثاره المدمرة ستفتح الأبواب لكافة الانحرافات اعتباراً من نهاية ذلك العقد. مثال ذلك حمولات الأسلحة الخفيفة التى وردتها الـ CIA بكميات هائلة إلى ميناء كراتشى، تزود بها السوق المحلى (فجعل من تلك المدينة إحدى أكثر المدن عنفاً على مستوى العالم) قبل أن تصل إلى الطريق الذى ينتظرها فيه أصحابها الرسميون. فى طريق العودة كانت الشاحنات تعود محملة بالهيروين المستخرج من الأفيون المزروع فى أفغانستان أو فى «مناطق القبائل[27]» على الحدود الباكستانية ليتم تصديره من كراتشى. شكلت الأطماع والمكاسب الهائلة الناجمة عن الهوامش الإجرامية للمعونة الأمريكية والعربية للمقاومة أحد أهم الأسباب القلق البالغ للولايات المتحدة ومن بعدها الدول العربية بعد الانسحاب السوفيتى، عندما قامت بعض المجموعات، الخارجة عن سيطرتها والمسلحة تسليحاً يفوق احتياجاتها وممولة من كافة أنواع التهريب المحلى، بنشر **الجهاد** حيثما يَعِنُّ لها على مستوى الكوكب كله.

كانت المعونة العربية، وهى لم تكن تخضع لنفس القيود الحكومية والقانونية التى تتقيد بها الولايات المتحدة، تأتى من عدة مصادر عامة وخاصة، بغض النظر عن تأثيرها الدعائى الذى كان يهدف إلى محاصرة تصاعد قوة إيران الخومينية داخل المجال الإسلامى العالمى؛ كانت تلك المعونة تثير مشاكل حساسة متعلقة بالتنسيق والتخصيص. كانت ثلاث هيئات سعودية تشكل أهم قنوات الاتصال هى المخابرات السعودية بقيادة الأمير تركى الفيصل، ولجنة الدعم الخاصة التى يشرف عليها الأمير سلمان حاكم الرياض والرابطة الإسلامية العالمية[28]. كان من الضرورى لكى تصل المعونة إلى أصحابها على النحو الأفضل بالنسبة للمانحين وسط منطقة مفتوحة لكافة أنواع الاختلاس والتهريب، الاستعانة بأفراد مؤتمنين موجودين على الساحة. فى هذا السياق قامت طلائع المتطوعين العرب بأولى زياراتهم إلى العالم الباكستانى الأفغانى،

ولم يكونوا عارفين به جيداً من قبل؛ كانوا فى البداية يؤدون دور مراسلى الهلال الأحمر السعودى والمنظمات الإنسانية الإسلامية التى ظهرت فى ذلك الوقت أمام المنظمات غير الحكومية الغربية ذات الأهداف الإنسانية. ثم بدءوا تدريجيا وبشكل متصاعد يأتون، فى منتصف العقد، كمناضلين **للجهاد** أو على الأقل للتدريب على الأسلحة أو إطلاق بعض أعيرة نارية على الجنود السوفييت.

كانت الشخصية المحورية لما سُمى بعد ذلك «العرب الأفغان» خلال عقد الثمانينيات الأستاذ الجامعى الفلسطينى عبد الله عزام، عضو جماعة الإخوان المسلمين. كان يتولى الاتصال بين ذلك التيار والمصالح السعودية والوهابية، وعقد الصلة من الناحية المذهبية بين القضيتين الأفغانية والفلسطينية. كما شارك فكريا فى وضع تلك الأخيرة داخل منظور إسلامى فى الوقت الذى انفجرت فيه **الانتفاضة** فى الأراضى المحتلة فى ديسمبر 1987. وكان أخيراً أهم الممثلين المعاصرين **للجهاد** ناشرا مفهوم النضال الإسلامى المسلح الذى طوره فى التسعينيات أكثر النشطاء راديكالية والذى تمثل الجماعة الإسلامية المسلحة (GIA) الجزائرية أكثر حالاته استفحالاً.

ولد عبد الله عزام[29] فى شمال فلسطين فى 1941 بالقرب من جنين ودرس **الشريعة** فى دمشق فيما بين 1959 و1966، انضم للإخوان المسلمين وهو فى الثامنة عشر من عمره ثم أصبح ممثلهم داخل الجامعة السورية عام 1960. كان من أندر الإسلاميين الذين انخرطوا فى النضال المسلح ضد الدولة العبرية بعد أن شارك فى الحرب العربية الإسرائيلية عام 1967 على حين كان الإخوان المسلمون يفضلون العمل الخيرى والاجتماعى على حساب النشاط المسلح. فى عام 1970 – عام سبتمبر الأسود بالنسبة لمنظمة التحرير الفلسطينية فى الأردن قطع صلاته بالمنظمة الفلسطينية[30] لأنها وجهت قواتها ضد الملك حسين بدلاً من توجيهها ضد إسرائيل. واصل دراساته فى الأزهر ونال فيها درجة الدكتوراة عام 1973 وأصبح أستاذاً **للشريعة** فى جامعة الأردن مع إشرافه على قطاع الشباب فى الإخوان المسلمين. سافر بعد طرده من الجامعة[31] بعد ذلك ببضع سنوات إلى العربية السعودية حيث قام بالتدريس فى جامعة الملك عبد العزيز بجدة. وكان من تلاميذه الشاب أسامة بن لادن – الذى كان مصيره أمامه مفتوحاً

على مصراعيه. في الوقت ذاته انضم إلى الرابطة الإسلامية العالمية وتولى فيها مسئولية التعليم. يقول مبجلوه من كُتاب سيرته التي ظهرت بعد اغتياله أنه قد قابل بعض الحجيج الأفغان في مكة عام 1980 وقد تأثر برواياتهم و«شعر أن القضية التي ظل يبحث عنها لمدة طويلة كانت هي قضية الشعب الأفغاني» – وأغرب ما يشد الانتباه إلى ذلك التعبير هو أن عبد الله عزام بصفته فلسطينيا كان في الواقع صاحباً لما أُعتبر أهم وأسمى القضايا الغربية. هذه الأخيرة كانت في بداية عقد الثمانينيات قد فقدت الكثير من جاذبيتها وخاصة في نظر هذا الناشط الإسلامي: أصبحت الانعطافة على طريق الدخول في العمل بجانب الأفغانيين في **جهاد** مقدس، هي التي ستسمح له بإعادة التفكير في النضال الفلسطيني عبر ذلك المنظور. مصادر أخرى ترى أن الرابطة الإسلامية العالمية هي التي أرسلته إلى إسلام أباد للتدريس في الجامعة الإسلامية الدولية[32] وكانت قد فتحت أبوابها عام 1980 وهي التي كانت تشارك الرابطة في تمويلها وكانت كوادرها من الإخوان المسلمين. في عام 1984 استقر به المقام في بيشاور حيث شارك عام 1985 في تأسيس مجلس التنسيق الإسلامي الذي جمع نحو عشرين منظمة عربية «إنسانية إسلامية[33]» لمساندة المقاومة الأفغانية تحت إشراف جمعيتي الهلال الأحمر السعودي والكويتي وهما أهم مصادر مبلغ الستمائة مليون دولار سنويا والتي تتشكل منها المساعدة العربية للمقاومة. اعتبرته المؤسسة الحاكمة السعودية محاوراً موثوقاً فيه وكان له بعلمه الوفير تأثيراً قوياً على «الجهاديين» الذين تختلف درجات الوثوق فيهم بعد أن بدأوا يصلون بأعداد كبيرة في منتصف العقد. ولكي يستقبل عزام ويجند وينظم هذا الوسط أقام في عام 1984 مكتب خدمات **المجاهدين**[34]. في ديسمبر من ذلك العام ظهرت الطبعة الأولى من المجلة التي يرأسها: **الجهاد**، باللغة العربية وثمنها يدفع بالدولار أو بالريال السعودي وتطالب العالم العربي بمساندة قضية أفغانستان. علاوة على أنباء الجبهة كانت صفحاتها تضم نصوصاً عقائدية وافتتاحيات عبد الله عزام. وكان يعاد طبع تلك الأخيرة في كتيبات تنشر في كافة أنحاء العالم المتحدث بالعربية، ثم تترجم جزئياً إلى اللغات المحلية وإلى الإنجليزية وكانت تموّن موقعاً على الانترنت[35] بالمواد التي تعمل على نشر أفكار كاتبها داخل التيار الإسلامي الدولي.

ما كان يهم عبد الله عزام في المقام الأول هو إثبات أن **الجهاد** في أفغانستان هو **فرض عين** على كل مسلم، وهذا هو الموضوع الرئيسي الذى يتناوله في أكثر كتيباته شهرة المسمى « **الدفاع عن أراضي المسلمين أهم فروض الأعيان**»[36]. وهو يعود في ذلك إلى سلطة ثمانية من العلماء الذين أصدروا فتاوى بهذا المعنى بداية بالشيخ ابن باز، الذى أصبح فيما بعد مفتي العربية السعودية، وآخرين من الوهابيين والإخوان المسلمين مثل السورى سعيد حوا أو المصرى صلاح أبو إسماعيل. من واجب كل مسلم أن يشارك في ذلك **بالمال** وبالنفس[37]. ذلك لأنه في حالة «دخول الكفار بلدة من بلاد المسلمين، ففي هذه الحالة اتفق السلف والخلف وفقهاء المذاهب الأربعة والمحدثون والمفسرون في جميع العصور الإسلامية أن الجهاد في هذه الحالة يصبح فرض عين[38]». هنا يختلف عبد الله عزام مع الذين يعتبرون ذلك «فرض كفاية»، والذين يلقون بتلك المهمة على عاتق أولي الأمر من السياسيين الذين ينصحون المسلمين بعدم السفر إلى أفغانستان ويعتبرون أن «التعليم اليوم مفضل على الجهاد[39]».

هكذا أصبح من واجب كل مؤمن أن يشارك معنوياً أو مالياً في **الجهاد** الأفغاني وعدم فعل ذلك يعتبر معصية كبرى[40] وعلى كل مسلم يشعر بأنه قادر على ذلك أن يشارك بالسلاح دون استئذان من أحد «ولا حتى من الإمام إن كان موجوداً [41]». بناء عليه فليس من حق القادة «الكفار» لبعض البلاد المسلمة الاعتراض على ذلك. ليست أفغانستان سوى المثال الأول لأرض إسلامية اغتصبها الكفار ويتعين استعادتها **بالجهاد**: «وفرض العين لا ينتهي في أفغانستان بانتصارها بل ويبقى الجهاد فرض عين حتى تعود آخر بقعة كانت إسلامية إلى يد المسلمين وتحكم بالإسلام مرة أخرى، فأمامنا فلسطين وبخارى ولبنان وتشاد وإريتريا والصومال والفيليبين وبورما واليمن الجنوبية الشعبية وغيرها (عد ما استطعت) طشقند، الأندلس ...[42]»«إننا نرى البدء بأفغانستان قبل فلسطين، لا لأن أفغانستان أهم من فلسطين، بل فلسطين هي قضية الإسلام الأولى وقلب العالم الإسلامي وهي الأرض المباركة. [43]».

تدخل هذه الأقوال لعبد الله عزام في إطار تراث مبدأ **الجهاد** في الإسلام كما جرى تحديده في العصور الوسطى وعلى وجه الخصوص على يد مفكرى المذهب الحنبلي – ولا سيما ابن تيمية الذى يرجع إليه عزام كثيراً. لا تعد هذه

الأقوال تجديداً فى المحتوى وإنما التجديد يأتى من خلال وضعها داخل السياق العام. كان بعض الكتاب الإسلاميين الآخرين المعاصرين قد نادوا **بالجهاد** قبله ولكن لم يكن لذلك سوى أثر بلاغي، ذلك لافتقار الساحة في ذلك الوقت لجماهير من المؤمنين لتفعيله. لم يكن **الجهاد** لتحرير القدس على سبيل المثال سوى الرداء الدينى الذى تتدثر به الحرب ضد إسرائيل والتى كانت الدول العربية في خط المواجهة (وبمقدار أقل منظمة التحرير الفلسطينية) تتحكم فيها طبقاً للمقتضيات السياسية أو الوطنية دون أن يُقابل ذلك أى حركة شعبية حتى قيام انتفاضة ديسمبر 1987. إلا أن دعوة عبد الله عزام تتم في سياق مختلف تماماً، لأن ما يدعو إليه كان له تأثير فورى. كان حديثه موجهاً إلى نشطاء قدموا من كافة أنحاء العالم الإسلامي وبخاصة من العرب (تتراوح التقديرات بين ثمانية آلاف وخمسة وعشرين ألفا[44]) جاءوا بدافع شخصى دون ما سيطرة من أى دولة عليهم وأُتيح لهم الأسلحة ومعسكرات التدريب. كان يحيط الكثيرون بعزام وشوهد كثيراً بصحبة الشيخ عمر عبد الرحمن الذى كان يسافر كثيراً إلى بيشاور ابتداءً من عام 1985 ليحث المحاربين العرب على القتال وكان يحث **على الجهاد** فى مواعظه إلى جانب عزام؛ كل ذلك كان يجرى بتشجيع من المخابرات الأمريكية CIA والدبلوماسيين السعوديين[45].

إذا ما جئنا للوقائع نجد أن العرب، لم يشاركوا فيما يبدو إلاّ قليلاً فى المعارك ضد الجيش الأحمر[46]. ويبدو أيضاً أن عملياتهم العسكرية تمت على وجه الخصوص بعد انسحاب القوات السوفيتية فى فبراير 1989 وكثيراً ما ثار حولها الجدل. ففى الشهر التالى أثناء حصار مدينة جلال أباد ذاع صيت فرقة عربية لأنها عملت تقتيلا وتقطيعا في مسجونين أفغان «ملحدين» ووضعتهم داخل صناديق مما أثار الحنق فى صفوف **المجاهدين** الأفغان[47]. كان السفر إلى بشاور بالنسبة لهؤلاء «الجهاديين» الدوليين أولاً فرصة للتعود على المعارك والتنشئة الاجتماعية داخل الشبكات الإسلامية، وبعد ذلك، بالنسبة لبعضهم، لتوجه أكثر راديكالية على يد نشطاء «أكثر تطرفاً» من الدعاة السعوديين. فى منتصف الثمانينيات كانت «**سياحة الجهاد**» تنظم رحلات للشباب السعودى الثرى لقضاء عدة أسابيع فى **معسكرات صيفية Summer Camp** يتخللها اختراق الحدود مع أخذ صور تذكارية. كانوا أحياناً يقابلون مندوبى المنظمات

الخيرية الأوروبية التى كانت تحظى بنفورهم الشديد. ثـم جـاء دور شـباب ناشطين إسلاميين من الأوساط الشعبية، شرقيين ومغاربة بل وشباب عرب مـن مواليد أوروبا الذين يقطنون الضواحي الباريسية[48] حيث أمضوا هنـاك بضعـة أسابيع من الجهاد كان الهدف منها تدعيم انتمائهم للقضية ولتقوية شكيمتهم قبـل أن يعودوا إلى بلادهم تحيط بهم هالة التجربة وهم على استعداد للكفـاح ضـد حكامهم من الكفار[49]. وأخيراً بدأ بعض النشطاء المتمرسين ومنهم من كان قـد سبق سجنه في بلاده (مثل عدد كبير من الإسلاميين المصريين الذين أدينوا بعد اغتيال السادات فى أكتوبر 1981 ثم أفرج عنهم بعد انقضاء مدد عقوباتهم ابتداء من 1984) بدءوا يتجمعون في بشاور. وقد سهل من وجودهم هنـاك تعـاطف بعض فاعلى الخير من العرب المستقلين، وفى الوقت ذاته كان لا يضايق الدول التى أصدرت عليهم أحكام الإدانة والسجن أن تراهم، يبتعدون عنها إلى الجبـال الأفغانية. ولما كانوا متعلمين ويحسنون التحـدث باللغـة الإنجليزيـة أحيانـاً واستخـدام آلات الكومبيوتر فقد كانوا من المتعاملين المفضلين مع المخـابرات الباكستانية والأمريكية. كان الشاب أسامة بن لادن رمزاً من رموز «الجـهاد» القادم من البلاط السعودى، فهو أحد أبناء أسرة من كبار مقاولى الأشغال العامة فى العربية السعودية والخليج ولم تكن حماسته المفرطة تثير قلق لا الحكومـة الملكية التى كان يرتبط معها بعلاقات عمل ولا الأجهزة الأمريكية التى كـانت ترى فيه رجلاً من أصول عريقة وحليفاً لها فى النضال ضد الشيوعية.

بعد الانسحاب السوفيتى من أفغانستان فى فبراير 1989 خفضت الولايـات المتحدة من قيمة مساعداتها للمقاومة التى أثبتت أنها غير قادرة على قلب النظام الحاكم في كابول، وكان يقوده، منذ نوفمـبر 1987 محمـد نجيـب الله رئيـس المخابرات الأفغاني السابق ((الخاص) KHAD). وكان من آثار الهزيمة الشيوعية التى انهارت إمبراطوريتها فى العام ذاته فى الديموقراطيات الشعبية فى أوروبا الشرقية والتى تأكدت باختفاء الاتحاد السوفيتي بعد ذلك فى ديسمبر 1991، أن تم سحب المسألة الأفغانية من جدول أعمال الاستراتيجية الأمريكيـة. بالنسبـة للعربية السعودية لم تعد المنافسة الإيرانية لها داخل المجال الإسلامى العـالمى تمثل الخطر ذاته الذى كان لها فى بداية العقد: ففى يوليو 1988 اضطر آيـة الله الخومينى إلى وضع حد للحرب مع العراق، وكانت بلاده منهكة ومواطنوه لـم يذهبوا إلى مكة لأداء الحج بسبب عدم قبوله النسبة التى فرضت عليه. ولم يعـد

يوجد في بشاور «مقاتلون من أجل الحرية» يعتد بهم من وجهة نظر واشنطن. بعض من أعضاء الكونجرس عبروا عن قلقهم إزاء الأبعاد التي اتخذتها تجارة الهيروين وتورط مسئولين من المجاهدين فيها. واعتبر كل من حكمتيار وسياف من «المتطرفين»، مثلهم مثل نجيب الله، وحرموا من التسليح الأمريكي. من جهة الدول العربية، بدأت الأصوات ترتفع تعبر عن قلقها من غزو كابول على يد مجموعات إسلامية لا سيطرة عليها تحالفت مع نشطاء تدعمت قوتهم بسبب وجودهم في المنفى في بلد **الجهاد**. في هذا السياق من الشد والجذب الذي أحاط بالمقاومة التي انهكتها الانقسامات الداخلية - اغتيل عبد الله عزام في 24 نوفمبر في حادث لم تتضح أبعاده بعد. اختفى حامل مشعل **الجهاد** في اللحظة التي رأى فيها بعض الذين ساندوه في العالم الإسلامي أن المعركة بعد خروج الروس قد انتهت.

ومع ذلك زادت العربية السعودية والأجهزة الباكستانية من دعمها لحكمتيار دون أن تستطيع حكومة بناظير بوتو، الاعتراض على ذلك وكانت قد وصلت إلى الحكم بعد وفاة الجنرال ضياء الحق في أغسطس 1988 وكانت تناهض هذا الحليف الأفغاني لعدوتها **الجماعة الإسلامية** التي أسسها المودودي. إلا أن الصراعات بين **المجاهدين** والتحصينات القوية التي استولى عليها القائد مسعود في شمال شرق أفغانستان وجعلته أهم منافس لحكمتيار، بالإضافة إلى أن مقاومة نظام نجيب الله لم تسمح لرئيس الحزب الإسلامي بالاستيلاء على كابول وإقامة دولة إسلامية، تكون صديقة للسعودية وعميلة لباكستان. انقسمت الأراضي الأفغانية إلى عدة قطاعات يسيطر عليها قادة ينتسبون بطريقة أو بأخرى لحزب من الأحزاب، ولكنها شديدة التمسك بقاعدتها العرقية أو القبلية، العديد منهم يعيش على زراعة القنب وعلى تجارتي الأفيون والسلاح. وفي عام 1990 كانت **الفتنة** في صفوف المؤمنين تحل كل يوم محل **الجهاد**. كان هذا هو السياق الفوضوي السائد عندما غزا صدام حسين الكويت في الثاني من أغسطس، مفتتحاً العملية التي ستؤدي إلى حرب الخليج الثانية وبالنسبة للعربية السعودية ستؤدي إلى أخطار أشد من التحدي الإيراني لهيمنتها على الإسلام الدولي. وقف حكمتيار وقواته وجزء هام من «الجهاديين» العرب قلباً وقالبا ضد الرياض - منقلبين على أكبر راع لهم - وهو ما أدى مع الوقت إلى دق ناقوس الخطر بالنسبة للجهاديين «المحدثين» في أفغانستان وفتح الطريق أمام الطالبان من جهة وإلى تزايد أعداد «الجهاديين» العرب في العالم من جهة أخرى.

3

« بيزنس إسلامى »
وهيمنـــة سعوديـــة

كانت العربية السعودية تسعى إلى جعل نفسهـا الراعـى الرسـمى لـ «الجهاد» فى أفغانستان، وذلك بتحييد أكثر المجموعات راديكالية داخل التيـار الإسلامى، من طلبة ومثقفين أو شباب فقير من الحضر تراودهم أحـلام القيـام بثورة ما. فكان عليها – حتى تدعم هيمنتها على الإسلام العالمى – أن تحتفـظ لنفسها أيضاً برباط خاص مع البورجوازية والطبقات الوسطى المتدينة. النظـام الملكى السعودى، بصورته الأسرية والقبلية – التى يحدد فيها النسـب والمولـد شروط الوصول إلى السلطة والثروة الطائلة التى أتت بها بعـد 1973 الدخـول البترولية – يعرض نفسه فى الواقع للانتقادات التـى توجهـها لـه الشـرائح الاجتماعية التى «لا حسب لها ولا نسب». الأوساط الإسلامية التى ليست علـى وفاق مع قادة الرياض تصف الأمراء السعوديين بأنهم كسالى وغـير أكفـاء، منغمسون فى الترف والملذات وكافة النشاطات اللا أخلاقيـة (سـكر وعربـدة وإباحية الخ.) التى يدينها الدين، محولينه بذلك إلى ريــاء. نلتقـى هنـا مـع الموضوعات الكلاسيكية المعهودة للنقد البورجوازى ضد العاهل الشرير وهـو النقد المنتشر فى كافة الحضارات، إلا أن المرجعية الأخلاقية المشار إليها فـى هذا السياق هى المعيار المقدس للقرآن.

النظام المصرفى والمالى الإسلامى هو الصلة المفضلة التى تربـط بيـن الأرستقراطية القبلية فى شبه الجزيرة العربية صاحبة الدخل البـترولى، تلـك «المنحة الإلهية»، والطبقات الوسطى المتدينة فى العالم الإسلامى، فقـد سـمح بإدخال هذه الطبقات فى شراكة اقتصادية وفى الوقت ذاته مكافأتها على تدينـها. دعم ذلك فى آن واحد الريادة السعودية على جماعة المؤمنين والمكانة السياسية

للبورجوازية المتدينة فى كل بلد مسلم مع ربطها بالحكم الملكى الوهــابى. أراد التمويل الإسلامى، بإعلانه عن بُعْده الخيرى والاجتماعى بإعادة توزيعه لأموال الزكاة[1]، (الصدقة الرسمية) وبتمويله لصغــار رجــال الأعمــال والمزارعيــن والتجار الذين لا قبل لهم بالوصول إلى النظام المصرفى التقليــدى، أن يصبــح عامل تماسك وإدماج اجتماعى، وأن يشترك بهذه الطريقة فى نشر تصور مثالى لمجتمع تتحلى فيه البورجوازية المتدينة بشرعية أخلاقية. أخيراً، كان ظـــهور ذلك النوع من التمويل مرتبطاً برباط لا ينفصـــم مــع المنظمــات الإنســانية الإسلامية التى واكبته فى الظهور على الساحة: فبصفتها المتلقيــة الرئيســية - تحت بند العمل الخيرى- للدخول «غير الحلال» للبنوك الإسلامية[2]، فهى تسـمح لتلك المصارف بالعمل «فى تطابق مع الشريعة» وبأن تــبرر أعمالــها أمــام المودعين المتدينين.

يتضمن هذا النظام المالى مجالين متباينين، وإن كانا يشتركان فـــى فكــر واحد. المجال الأول هو آلية لإعادة توزيع جزئى للدخل البترولى بيــن الــدول الأعضاء فى منظمة المؤتمر الإسلامى، من خلال المصرف الإسلامى للتنميــة الذى بدأ أعماله عام 1975. سبق أن رأينا فى الباب السابق كيفيــة دعــم هــذا المصرف للتضامن الإسلامى (والتبعية له أيضاً) بين الدول الأعضاء الفقيرة فى أفريقيا وآسيا والغنية المصدرة للنفط[3]. أما المجال الآخر فهو مجال المســتثمرين والمودعين من الأفراد. وقد أدى ذلك - بعد إجراء بضع تجارب عليه فى مصر - إلى تأسيس بعض المصارف التجارية الإسلاميــة بدأ ظهورها فى دبى فــى ذات العام 1975. تلت ذلك مرحلة إضافية بإنشاء شركات مهيمنــة (هولدنجــز) عابرة للأوطان متعددة الجنسيات: دار المال الإسلامى DMI، التى أعلن تأسيسها الأمير محمد الفيصل آل سعود، ابن المرحوم الملك فيصل عاهل المملكة العربية (الذى اغتيل عام 1975)، ومجموعة البركة التى أسسها فى عام 1982 الملياردير السعودى الشيخ صالح عبد الله كامل. بخلاف نشاطاتها المصرفية تعتبر هاتــان المؤسستان شركات استثمار رؤوس أموال. ويعتبر عقد الثمانينيات الذى عــرف التوسع الحقيقى للنظام المالى الإسلامى، عرف أيضاً تنوع اســتثماراته. تمــت أسلمة البنوك بقرارات سيادية من الدولة فى بــلاد ثلاثــة -باكســتان وإيــران والسودان- وظلت مؤممة فى إيران. فيما عدا ذلك ظلت الأمور تتم بمبــادرات

خاصة فى الأساس. وقد أمكن التعرف فى عام 1995 على مائة وأربع وأربعين مؤسسة مالية إسلامية فى العالم[4] منها ثلاثة وثلاثون مصرفا حكوميا وأربعون خاصاً وواحد وسبعون شركة استثمار.

من الناحية العقائدية يعتمد التمويل الإسلامى على مبدأ أساسى هو تحريم النسبة الثابتة للفائدة على أساس أنها تطابق الربا المحرم فى القرآن[5]. ومع إن كافة علماء الدين متفقون على تحريم الربا - الذى يعتبر إثما أشد سوءا من الزنا مع الأم ذاتها- فإنه لا يوجد إجماع تام على تماثل الربا مع النسبة الثابتة للفائدة: تميّز عدة **فتاوى** أصدرها رجال دين عظام - آخرها كانت من شيخ الأزهر[7] بين الصيغتين وتجعل العمليات البنكية المعروفة شرعية فى أعين المؤمنين الحقيقيين، بشروط معينة. إذا كان تحريم نسب الفائدة الثابتة يُرد إلى تحريم الربا من باب الاستسهال فى التفسير العقائدى، فأساسه الفلسفى يعود إلى اعتبارات أخرى: التحديد المسبق لنسبة ثابتة يعتبر تحرزا من مخاطر المستقبل وبذلك ينسحب المرء من أمام المشيئة الآلهية والتى تتمثل فى التعبير العربى الشائع: **إن شاء الله**. مثل هذا التحريم ينسحب أيضاً على التعامل مع التأمين - إذ إنه يحمى المرء من المخاطر المرتبطة بالحوادث والكوارث التى يسببها الله حسب مشيئته[9].

لما كان الاقتصاد الحديث يعمل على أساس نسبة الفائدة وعلى التأمين، وهما شرطا الاستثمار الإنتاجى، فقد اجتهد عديد من رجال القانون الإسلاميين لإيجاد «**حيل**» تسمح باللجوء إليهما دون أن يكون فى ذلك شبهة تحريف العقيدة[9]. ازدادت أهمية المحاجة، بقدر ما تعاظم دخول دول العالم الإسلامى فى الاقتصاد العالمى، فراحت تستصدر **الفتاوى** من علماء الدين لتجتذب مدخرات المؤمنين الذين يخشون أن تكون دخولهم من الإيداعات ذات نسب الفائدة الثابتة تودى بهم حتما إلى جهنم.

مثل تلك السياسة التى تبحث عن توفيق لأوضاعها مع العصر وهى كانت سائدة أصلاً حتى السبعينيات، أخلت مكانها لسياسة أخرى تعيد تنشيط التحريم المطلق لنسب الفائدة وتعمل على إخضاع الاقتصاد العصرى لمعايير **الشريعة**، بعد أن سادت عملية إعادة الأسلمة ابتداء من تلك الفترة فى المجالات السياسية

والثقافية. من وجهة النظر الفنية، يقوم هذا النظام المالي الإسلامي «المتشدد» على مبدأ أساسي: كل نسبة فائدة ثابتة محرمة وكل ربح (أو خسارة) لأي استثمار يكون بحسب المخاطرة التي اتخذت بداية[10]. احترام هذا التحريم يقوم عليه – في عصر عولمة النظام المصرفي– مجلس رقابة مشكل من علماء الدين[11]، أو « المجلس الشرعي» الذي يتحقق من شرعية العمليات المصرفية، ويُخرج من الميزانية العمليات التي تلوثها نسب الفائدة ويخصصها للأعمال الخيرية الصالحة مثل التي تقوم بها المؤسسات الإنسانية.

مرحلة تكوين «المالية» الإسلامية عرفت خلال الستينيات تطورين متوازيين أعيد دمجهما بعد ذلك في دينامية جديدة. على المستوى النظري نشر آية الله الشيعي العراقي باقر الصدر عام 1961 (الذي اغتاله نظام صدام حسين في إبريل 1980) كتابا بعنوان « اقتصادنا» دافع فيه عن نظام اقتصادي حديث يقوم على مبادئ الإسلام وحدها في فترة كانت البلاد المسلمة داخلة جميعها في النظام الرأسمالي العالمي أو أنها كانت تشارك، بالنسبة للبعض منها، في النظام الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفيتي، دون أن تعلن عن خصيصة اقتصادية ما. بالنسبة للصدر يعتبر الاقتصاد الإسلامي جزءً لا يتجزأ من الدولة الإسلامية التي كان يناضل من أجلها، مكرراً بذلك التصورات السياسية لسيد قطب والخوميني. من هذا المنظور تم تصور الاقتصاد الإسلامي على أنه قطيعة مع العالم غير الإسلامي وأصبح له منظره الخاص[12]. ولكن، وكما يحدث في السياسة عادة، فإن تفعيلها تأجل إلى أن تجمعت الشروط الموضوعية للسماح بقيامها – وهي في تلك الحالة: توافر سيولة البترودولارات بعد 1973. ومن جهة أخرى قام عالم اقتصاد مصري – أحمد النجار – ببعض تجارب مجردة من أي طابع أيديولوجي ولكنها تبحث عن وسيلة لجذب كتلة المدخرات التي يحتفظ بها هؤلاء الذين لا يثقون في بنوك الدولة، إلى الدورة الاقتصادية؛ فأنشأ في عام 1963 صندوق إدخار ريفي في ميت غمر في دلتا النيل. يطبق فيه المبادئ الاقتصادية الإسلامية دون أن يعلن ذلك صراحة حتى يتفادى غضب عبد الناصر، فكان يبرز الطابع الاجتماعي لمشروعه: ولما لم يكن يطبق نظام الفوائد فقد أثر في الناس البسطاء الذين بقوا خارج الشبكة المصرفية الرسمية المؤممة. توصل إلى جذب مدخراتهم وإلى تمويل مشاريع سمحت لبعضهم في

الارتقاء بوضعهم الاجتماعي. أكثرهم فقرا كان يستفيد من قرض حسن بلا فوائد على أساس إيداعاتهم فى حسابات جارية غير مكافئة. أما المودعون الأكثر أهمية الذين يريدون استثمار أموالهم، فقد كانوا يشاركون فى المخاطرة (ربحاً أو خسارة) التى تقوم بها الشركات التى يمولها الصندوق[13]. وأخيراً حدد الصندوق قيمة للزكاة بـ 2.5% من رأس المال، مخصصة لمساعدة المحتاجين[14].

أوقفت الدولة التجربة عام 1968 على الرغم من المبالغ الهامة التى تم جمعها بسبب مشاكل خاصة بإدارة الصندوق ومازالت تلك التجربة تذكر على لسان المصرفيين الإسلاميين الذين يريدون التأكيد على جانبها الاجتماعى والشعبى. فى عام 1972 أنشأ السادات - بعد أن كان قد أفرج عن قادة الإخوان المسلمين من السجون- بنك ناصر الاجتماعى الذى كان يقدم قروضاً بدون فوائد وكان يجمع ويعيد توزيع الزكاة للمحتاجين. هو بالفعل مصرف إسلامى لم يعلن عن نفسه بهذه الصفة (بل ونسب نفسه لعبد الناصر) وكان يخدم الدولة التى كانت تديره بتدخلها فى المجال الخيرى والدينى. فكانت تعمل بذلك على أن تسحب السيطرة على هذا المجال من أيدى الحركة الإسلامية التى كانت قد جعلت منه أحد مجالات نشاطاتها التى تحظى بالأولوية لتجذب إليها وتجتذب بواسطته إليها المتعاطفين والنشطاء[15].

ترتبط الانطلاقة الحقيقية للتمويل الإسلامى المعاصر - وعلى الرغم من أنه يعلن انتمائه لمثل عليا اجتماعية ودينية - بظاهرة مختلفة عن ذلك تمام الاختلاف: وهى إعادة تدوير المن البترودولارى داخل النظام البنكى، وهو يمثل أموالاً هائلة الحجم تمتلكها البلاد المصدرة للنفط منذ انفجار الأسعار الذى تلا حرب أكتوبر 1973 [16]. ففى الأعوام التالية على هذه الحرب وجدت تلك البلاد نفسها مستحوذة على كتلة ضخمة من السيولة المالية تعتبر تدفقات مالية لا سابقة لها، تسمح بظهور طبقة مسلمة متوسطة عابرة للأوطان وجديدة، ممن التدين معظم أفرادها أثناء إقامتهم وإثرائهم في بلاد الأسر المالكة البترولية، وكانوا يبحثون عن نظام استثمارى لمدخراتهم يضعهم بعيداً عن المصادرات والتأميمات ووسائل الاستيلاء الأخرى التى يشكون أن البنوك الرسمية فى بلادهم الأصلية - خاصة إذا كانت تحت سيطرة الدولة- تقوم بتدبيرها فى

الخفاء. كان الكثيرون منهم أيضاً يودون إيداع مبالغ في مشاريع مجزية جداً حتى وإن كانت فيها مخاطرة، بعد إشباع رغباتهم الاستهلاكية. وكانوا أخيراً مستعدين لمساندة نظام بنكي خاص ليست له حدود دولية يتناسب مع هويتهم الاجتماعية المتميعة بين بلدهم الأصلي وبلد إثراءهم. عرفت البنوك الإسلامية كيف تلبي هذا الطلب المالي غير المسبوق بالطريقة المناسبة: فقد قامت في آن واحد بتدعيم موقف هذه الشريحة الاجتماعية الجديدة التي شكلتها إيداعاتها ثم جعلت منها طبقة متوسطة متدينة مخلصة للمصالح السعودية ومعتمدة عليها.

يتفق بنك فيصل الإسلامي في مصر الذي تأسس عام 1977 مع هذا الرسم التصوري: إذ يديره أمير سعودي، ابن الملك فيصل، الذي أطلق عليه ذلك الاسم ليؤمن المودعين والمدخرين المتدينين على أموالهم. ووضع حداً أدنى للإيداع مائتي دولار وهو مبلغ كان يمثل في ذلك الوقت عدة أضعاف المرتب الشهري لأستاذ جامعي مصري، مما يعني أن المستهدف الأول كان أصحاب العملات الصعبة الذين يريدون استثمار مدخراتهم طبقاً للشريعة أي «المهاجرين». يمتلك رأسمال البنك بنسبة 49% تجمع من كبار العائلات السعودية – ومنهم أسرة بن لادن– كما أن البنك يحظى بمساندة المؤسسة الدينية المصرية وبخاصة الشيخ شعراوي، الداعية الأكثر حضوراً على شاشات التليفزيون وكذلك أكثر قادة التيار الإسلامي البورجوازي بريقاً، وبعض رجال الأعمال والمقاولين المرموقين ذوي العلاقة بالسلطة. بفضل تلك المساندات المتعددة ظهر البنك بوجه متدين جدا، حظي بفضله بثقة طبقة كاملة من المودعين المحتملين، جذبهم أيضاً طعم الربح. قدم البنك ربحيات أعلى من البنوك التقليدية، بتفضيله العمليات قصيرة الأجل في القطاعات ذات الدخل السريع التي تمول الاستهلاك، في وقت كان هذا الأخير يتطور بفضل الانفتاح الاقتصادي والعائدات البترولية بل وبفضل المضاربات على المعادن النفيسة. في النصف الأول من الثمانينيات عرف هذا الافتتان بالإيداعات الإسلامية ازدهاراً كبيراً وترتب عليه إنشاء نحو مائة شركة إسلامية لتوظيف الأموال تدر أرباحاً سنوية تصل إلى نحو 25%. الكثير من تلك الشركات نشأ في أوساط تجار العملة في «السوق السوداء» وكانت على دراية بطرق الالتفاف حول السيطرة البيروقراطية، لتحقق لنفسها عمليات مربحة للغاية. أخذت تجمع مبالغ ضخمة، مازجة بين جاذبية

المكاسب المرتفعة والضمانات الدينية التي يقدمها لها علماء دين كانت تعينـــهم لديها لإصدار الفتاوى التي تندد بالبنوك العادية وتمتــدح شــركات الاســتثمار الإسلامية.

في مصر حظيت تلك الشركات في بداية الأمر بتشجيع جانب من الســلطة رأى فيها فرصة إدماج الطبقات المتوسطة المتدينة في المجتمع؛ فــهي عندمــا تستثمر أموالها وتأخذ عليها أرباحاً كبيرة، لن تقع في براثن الانتقادات الجذريــة للنظام التي يعلنها المثقفون الإسلاميون الذين أنتجوا قتلة الســادات والحركــات المتطرفة في السبعينيات وبدلاً من الانضمام للمعارضة ستندمج اقتصادياً وستجد مصلحتها في استمرارية نظام سياسي يسمح لها بالإثراء. ومع ذلك فاعتباراً من عام 1988 بدأت السلطة تخشى من أن القوة المالية التي اكتسبتها تلك الشــركات قد تجعل منها مؤسسة لا يمكن السيطرة عليها وتصبح الوسيلة التي يســتخدمها معارضوها الإسلاميون لتكوين ميزانية حربهم ضد النظام «الكــافر» للرئيــس مبارك. ولم تعد المساجد والمستشفيات والمستوصفات والمنشورات من «كتــب إسلامية» والنشاطات الخيرية المتعددة الممولة من شركات توظيــف الأمــوال، ينظر إليها على أنها تعويض مقبول عن العجز الاجتماعي للحكومة وإنما أخذت على أنها جنين لدولة داخل الدولة، حيث تشترك فيها البورجوازية المتدينة مــع المثقفين الإسلاميين وشباب الحضر الفقير، لهز قواعد النظام. لذلك تعرضــت تلك الشركات لحملات إعلامية مناهضة لها في الصحف ذاتها التي كــانت قــد نشرت فيها عديداً من الإعلانات والمقابلات الصحفية مع مسئوليها وفتاوى كبار رجال الدين الذين كانوا ينصحون المواطنين بها. تم كشف العلاقات التي كــان يقيمها البعض منهم مع نشطاء متطرفين، وقدمت للجمهور على أنها مؤسســات احتيالية. وتم إنذارها في النهاية لكي تعدل من بنيتــها القانونيــة. كــل هــذه الإجراءات أفقدتها ثقة المودعين الذين راحــوا مذعوريــن يحــاولون ســحب إيداعاتهم منها معجلين بذلك بإفلاس العديد من تلك الشركات وخاصة تلك التــي كان توظيف إيداعاتها أكثر مخاطرة وأكثر مضاربة.

يوضح المثال المصري غموض العمليات المالية الإسلامية التي تتــهافت عليها وتحاول السيطرة عليها السلطة والمعارضة الإسلامية على حــد ســواء. على الرغم من التسهيلات التي مُنحت للبنوك في المراحل الأولــى ولشــركات

الاستثمار طبقاً للشريعة، فقد رأت فيها الحكومة خطراً سياسياً متنامياً اعتبـاراً من 1986 على وجه الخصوص، وذلك بعد أن تم الإفراج عن معظم المحكـوم عليهم فى القضايا المرتبطة باغتيال السادات والتمرد فى أسيوط[17]، وبعد تمـرد بعض المجندين فى الشرطة على ظروف معيشتهم السيئة مما أدى إلـى سـلب ونهب بعض الفنادق الكبرى القريبة من الأهرامات[18]. فعلى الرغم من ضمانـات السياسة الاجتماعية المحافظة التى دعمتها العربية السعودية فى البداية لشـبكة مصرفية واقعة تحت تأثيرها، فإن توسع تلك الشـبكة عـن طريـق شـركات الاستثمار المتعددة التى يديرها أفراد لا سيطرة عليهم فتح الطريق لاسـتقلالية سياسية للبورجوازية المتدينة، كان فى استطاعتها أن تتحـول إلـى معارضـة راديكالية وأن تتحالف مع النشطاء المتطرفين الذين كانت تصب عندهم بعـض تمويلات الشركات المتورطة، على أمل قلب النظام. هذا ما أدى إلـى تدخـل الحكومة لتحجيم التمويل الإسلامي، عن طريق إجراءات تشريعية اتخذت عـام 1988 – وفى العام التالى أصدر مفتى الجمهورية الشيخ طنطاوى فتوى تعلـن الشرعية الإسلامية للنظام البنكى المصرى التقليدى الذى يقدم القروض بالفائدة.

أدى التفاعل الذى حدث بين التمويل والعمل الإسلامى السياسي دوراً هامـاً فى السودان المجاور لتسهيل استيلاء الحركة الإسلامية على السلطة عام 1989. كان الرئيس نميرى قد سمح عام 1977 بفتح بنك فيصل الإسلامى فى بلده فـى مرحلة كان يسعى فيها لكسر عزلة نظامه وذلك بان مـارس سياسـة «وفـاق وطنى» كان الإخوان المسلمون مشاركين فيها. بالنسبة للسلطة كانت تلك فرصة لجذب الأموال السعودية – التى كانت تمثل فى البداية 60% من رأس المـال[19]. إلا أن الإخوان هم الذين أداروا البنك، وكان بعض هؤلاء قد اسـتقبلهم الأمـير فيصل فى العربية السعودية فى الوقت الذى كان يطارد فيه نميرى الإسـلاميين فى بداية السبعينيات. أحد مدرائه الآخرين أصبح فيما بعد أحد أهم شـخصيات النظام وهو السيد/ الترابى بعد عام 1989 [20]. وكما فعل بنك البركة الذى تأسس بعد ذلك بقليل فلم يكتف فقط بتقديم عديداً مـن فرص العمل لبعـض النشـطاء حديثى التخرج مما سمح لهم بالارتقاء الاجتماعى عن طريـق تلـك الشـبكة المصرفية، وإنما جذب إليه أيضاً إيداعات السودانيين المهاجرين وتجار السوق. اعتُبر هذان البنكان إحدى قلاع الحركة الإسلامية التى لم يكن لها – على عكس

مثيلاتها المصرية والجزائرية- أى قاعدة شعبية وإنما كـانت تسـتميل معظـم المساندة التى حظت بها من بين صفوة الشباب المتعلم. لعب هذا البنكـان دوراً محورياً فى تنظيم بنية بورجوازية متدينة صغيرة، تحالفت فى الموعد المناسب مع المثقفين الإسلاميين وبعض ضباط الجيش للاستيلاء على السلطة عام 1989 بواسطة انقلاب عسكرى (وليس عن طريق ثورة ما، لأن الشباب الفقـير فـى المدن لم يتحرك قط) كما سنرى فيما بعد.

توافق فى كثير من الأحيان إنشاء البنوك الإسلامية فى باكتسـان وماليزيا والأردن بل وفى بلاد علمانية مثل تركيا وتونـس والـذى حظـى بتسـهيلات ضرائبية مواتية للغاية كما حدث فى الحالتين المصرية والسودانية سابقة الذكر، مع أحداث دولية ووطنية. بالنسبة للعربية السعودية والأوساط السياسية والماليـة للعروش البترودولارية فى الخليـج، كـانت فرصـة لتوثيـق علاقاتـها مـع البورجوازيات المتدينة المحلية. وبالنسبة للدول الأخرى كانت بمثابـة وسـيلة لاستمالتها، وإقناعها بالابتعاد عن المشاركة فى حركات إسلامية راديكالية. أمـا هذه الحركات الراديكالية فقد رأت فى ذلك فرصة إمكانية تكوين ميزانية حـرب تخرج عن سيطرة السلطة تسمح بتمويل الإطاحة بالسلطة. وهكـذا أصبحـت البنوك الإسلامية أحد أهم عوامل التوسع الإسلامى فى الثمانينيات، لأن الموقـف السياسى الذى اتخذته الطبقات الوسطى المتدينة كان سيتحدد طبقاً لمستقبل تلـك المصارف. فقد اتخذت الطبقـات الوسطى المتدينة مواقـف متضاربـة وفقـاً لظروف كل بلد، ولكن وقبل كل شىء استخدمت ظهور هذا النظام المصرفـى لكى تتشكل فى هيئة شريحة اجتماعية وثقافية خاصة تعمل على إسماع صوتـها بطريقة مستقلة. ساهم ذلك فى إكساب المرجعية الإسلامية التـى «تـبرجزت» بشكل لافت خلال ذلك العقد مزيداً من الحضور والاحتـرام، دون أن يتضـح بعد إن كانت تلك البورجوازية الجديدة سـتفضل حماسـتها المقاتلـة علـى مصالحها المالية الخالصة.

4
الانتفاضة وأسلمة القضية الفلسطينية

قام العالَم الإسلامي المتمحور حول التنافس السعودي–الإيراني خلال عقد الثمانينيات بتهميش الشرق الأوسط بعض الشيء. وتحركت خطوط القوى المتصارعة نحو الشرق: عند الجبهة العراقية الإيرانية أثناء الحرب وعند باكستان وأفغانستان في سني الجهاد. أما القضية الفلسطينية التي كانت تتبلور فيها الهوية العربية وأعطتها أوضح معانيها، فقد فقدت جزءاً كبيراً من إمكانياتها النضالية وجاذبيتها: منظمة التحرير الفلسطينية وقد أضعفها القمع الإسرائيلي داخل الأراضي المحتلة، كما عكرت شفافية رسالتها بمشاركاتها التي لا يجني من وراءها مجد في دهاليز الحرب الأهلية اللبنانية غداة الغزو الإسرائيلي للبنان عام 1982. أخيراً وفي ديسمبر 1983 اضطر عرفات وأنصاره مغادرة طرابلس لبنان بعد الهجوم السوري المساند لمجموعات فلسطينية معارضة تغذت ورفعت من أهميتها وجرأتها بفضل إخفاقات المنظمة.

استعادت القضية الفلسطينية الهيبة التي كانت قد فقدتها في بداية العقد مع بدء الانتفاضة في نهاية 1987، حازت حركة «تمرد الحجارة» شعبيتها إذ أوقفت الشباب الفلسطيني الأعزل ضد جيش الاحتلال الإسرائيلي، وكشفت أنها مؤثرة سلباً على الدولة العبرية وعلى صورتها الدولية وهويتها الأخلاقية لدرجة أرغمت قادتها على دراسة إمكانية بدء عملية اعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينية. بدأت تلك الأخيرة تتبلور بعد حرب الخليج 1990–1991 وانتهت بـ«إعلان المبادئ» الإسرائيلي الفلسطيني في سبتمبر 1993 واستقرار السلطة الفلسطينية المستقلة بقيادة ياسر عرفات في غزة في يوليو 1994.

إلا أن القضية الفلسطينية بعد استعادة هيبتها في الانتفاضة، غيرت من صورتها بعض الشيء. فقد جسدت في آن واحد القومية العربية ومثلاً عليا كانت، على المستوى الدولي، تدخل في إطار التيار المناصر للعالم الثالث

والاشتراكية. فقد ظلت بعيدة عن مجال المعانى الإسلامية ولم يكن أكثر المتحدثين باسمها فصاحة يتقنون مقولاته. ففى هذا المجال حل **الجهاد** فى أفغانستان محلها كقطب جاذب للهوية بل وكأرض نضال لعدد من الشباب العربى – ولو أن عبد الله عزام لم يدع قط فرصة تفوته فيما نشره إلا وذكر أن النضال فى فلسطين كما هو فى أفغانستان هو فرض عين على المسلمين جميعاً الذين «سلبت» قطعة من أراضيهم «على يد العدو».

حلت معسكرات «الجهاديين» في بشاور فى مخيلة الجيل التالى محل المعسكرات الفلسطينية في لبنان، وقد تأثرت الأولويات المالية للمساندات التى تقدمها البلاد العربية النفطية بذلك، كما شكا من ذلك أحد قادة منظمة التحرير الفلسطينية قائلا إنه سيسعد لو أن منظمته نالت «ولو 10% من المعونة التى تذهب إلى المجاهدين فى أفغانستان[2]». إلا أن اندلاع **الانتفاضة** عدل هذا التصور: لأنه سمح لبعض الإسلاميين بتحقيق حضور أكبر في كافة الأراضى المحتلة وبخاصة غزة. ففقدت منظمة التحرير الفلسطينية احتكارها للتمثيل الرمزى للفلسطينيين – واضطرت أن تكافح بقوة للاحتفاظ بهيمنتها.

سبق أن أشرنا أعلاه إلى كيفية إلهام الثورة الإيرانية لمجموعة ناشطة متحمسة للغاية ولكنها قليلة العدد جداً: مجموعة الجهاد الإسلامى التى وفّقت بين المطالب الإسلامية والنضال المناهض لإسرائيل، فى مواجهة منظمة التحرير الفلسطينية المحاربة ولكنها لا–دينية، وفى مواجهة الإخوان المسلمين المتدينين ولكنهم غير نشطين سياسياً ضد إسرائيل – وأعلنت عن نفسها بعمليات مثيرة وبخاصة اغتيالها لجنود إسرائيليين، إلا أنها لم تفلح فى تشكيل وجود منتشر ولا أن تنظم شبكات عميقة الجذور داخل الشعب لمساندتها. ظهور حركة إسلامية قوية بمناسبة **الانتفاضة** يعود فى الأساس إلى الإخوان المسلمين الذين تخلوا عن موقفهم الساكن التقليدى وتحولوا إلى **الجهاد** ضد قوات الاحتلال بتأسيسهم لحركة حماس بعد بضعة أيام من اندلاع الانتفاضة.

يؤرخ للانتفاضة بيوم الثامن من ديسمبر 1987 عندما اصطدمت شاحنة إسرائيلية بسيارتى أجرة فلسطينيتين وقتلت أربعة أفراد. فى اليوم السابق كان أحد الإسرائيليين قد طعن بخنجر فى غزة، فترجم الشباب الفلسطينى من سكان

معسكرات اللاجئين حادث الطريق على أنه انتقام مبيت، وانطلقت مظاهرات الغضب بأعداد ضخمة للغاية[3]. وبدلاً من أن يهدأ الموقف تحولت الحركة وسط دهشة قادة منظمة التحرير الفلسطينية فى الخارج (والإخوان المسلمين أيضاً) إلى انتفاضة طويلة الأمد. هذه الانتفاضة جرت داخل سياق اجتماعي وسياسي متكامل يذكر بظهور التيار الإسلامى فى السبعينيات في مصر، تضاف إليه بعض الخصائص المتعلقة بالموقف الفلسطيني. وكما أن الحركات المصرية بدأت تتطور بشكل ملفت بعد عشرين عاماً من استيلاء عبد الناصر على السلطة فى 1952، بوصول جيل جديد إلى سن الرشد لم يسبق له أن عرف العهد الملكى القديم وبدأ يحاسب النظام القائم. جاءت **الانتفاضة** بعد عشرين عاماً من احتلال إسرائيل للأراضي الفلسطينية فى يونيو 1967. شباب 1987 لم يعرف سوى الاحتلال وإدارة قادة منظمة التحرير الفلسطينية للمقاومة عبر عقدين من الزمن. كانت المنظمة قد احتفظت بعلاقات مميزة مع النسيج الاجتماعى الفلسطينى بفضل ما تحصل عليه من أموال الشتات الفلسطيني وعلى وجه الخصوص من الممالك البترولية، ثم تعيد توزيعها في الأراضي المحتلة. إلا أنها بدت واقعة تحت سيطرة إسرائيل عسكرياً وسياسياً وغير قادرة على إخراج الشباب من الطريق المسدود الذى وصل إليه بعد أن مرّ بتقلبات معيشية جذرية. فالأراضى المحتلة تحتفظ –من الناحية الديموجرافية– بالرقم القياسى العالمى لنسب المواليد والخصوبة[4]، إذ إن نحو نصف تعداد السكان لم يبلغ الخامسة عشر و70% من السكان لم يبلغوا الثلاثين بعد. انتشر التعليم كثيراً، وفي عام 1984–1985 وصل عدد الطلبة إلى ثلاثين ألفا، محليا وفي الخارج، ومع ذلك فإن 20% فقط من حاملى الشهادات الثانوية أو الجامعية قد توصلوا إلى الحصول على عمل بعد الدراسة. من بين المؤسسات التعليمية العليا بلغ عدد طلبة الجامعة الإسلامية فى غزة التى تأسست عام 1978 وهى تحت إشراف الإخوان المسلمين نحو خمسة آلاف طالب، يُضاف إليها عدة معاهد إسلامية في الخليل والقدس[5]. هؤلاء الشباب وجد أغلبهم نفسه – وهو القادم عادة من أوساط متواضعة ويمثل الجيل الأول الذى تعلم بكثافة عالية – عاطلا أو عاملا بأجر يومى فى إسرائيل. الذى ضمن الوقاية من انفجار اجتماعى فى سياق هذا التوتر الشديد هى المعونة الدولية والهجرة إلى البلاد العربية البترولية وتحويلات المهاجرين النقدية. إلا

أن التحول الذى طرأ على سوق النفط فى 1986 قلل جداً من هذا المن فى الوقت الذى كان الاستيطان اليهودى فى الأراضى يتطور - يشجعه وصول المهاجرين من روسيا - كما أن إسرائيل كانت تضع العوائق العديدة أمام التنمية الاقتصادية وأمام أى استثمار يُخشى من ورائه دعم وجود كيان فلسطينى[6].

كان هذا الموقف مهيئاً لظهور الشباب بوصفه فاعلاً سياسياً مستقلاً. كان هذا هو الطابع الأول للإنتفاضة الذى لم يتوقعه القادة الفلسطينيون بكافة اتجاهاتهم. المظاهرات فى معسكرات اللاجئين فى غزة حيث السكان هم الأكثر فقراً كانت الأكثر عنفاً منذ الأيام الأولى للانتفاضة[7]. الشرائح الاجتماعية الأخرى التى اشتركت فيها - مثل الفلاحين (كان الكثير منهم يعمل باليومية فى إسرائيل) والتجار - لم يشاركوا سوى فى بداية 1989 بعدما اتضح أن الأمر سيطول وأن مصالحهم الاقتصادية والسياسية ستواجه تهديداً فى حالة امتناعهم أكبر منه فى حالة مشاركتهم[8]. ولكن على مدى السنوات الأربع أو الخمس التى استمرت فيها الانتفاضة[9] أدى الشباب الدور المحورى فيها لأنهم كانوا مقتنعين بأنهم لن يخسروا شيئاً فى المواجهة مهما كانت عنيفة.

دخلت منظمة التحرير الفلسطينية وحماس بسرعة فى منافسة لقيادة الانتفاضة. كلاهما يحاول من ناحيته تجنيد وقيادة الشباب لمصلحته لأن ولاء هذا الشباب له هو الذى سيحول اتجاه النضال كما سيمنع الشباب من الانضمام لصفوف المنافس الآخر. كان فى يد حماس أوراق رابحة هامة: فكما أوضحنا من قبل، كانت التوترات الاجتماعية والسكانية المستفحلة فى الأراضى المحتلة تتشابه مع تلك التى هيأت المناخ لظهور الحركات الإسلامية فى مناطق أخرى. غير أن منظمة التحرير الفلسطينية على عكس الأنظمة العربية فاقدة الأهلية لم تكن تدير دولة يمكن للشباب أن يوجه ضدها غضبه العارم. فعلى الرغم من مواطن الضعف فيها وعدم تحقيقها لنجاحات فى الثمانينيات ظلت تجسد المقاومة والاستقلال الآتى، وكان عرفات يتمتع بشرعية سياسية بين الفلسطينيين أكبر كثيراً من التى يتمتع بها أى من رؤساء الدول العربية فى المنطقة. كانت الانتفاضة موجهة قبل كل شيء ضد الاحتلال الإسرائيلى[10]. ومع ذلك سرعان ما اتضح أن المنافسة الإسلامية شديدة بالنسبة لمنظمة التحرير الفلسطينية.

أصدر الإخوان المسلمون الذين اجتمعوا فى التاسع من ديسمبر 1987 حول زعيمهم الشيخ أحمد ياسين منشوراً صدر فى الرابع عشر موقعاً من حركة المقاومة الإسلامية يطالب بتكثيف الانتفاضة[11]. إلا أنهم لم يقروا بمسئوليتهم عن حركة المقاومة الإسلامية سوى فى فبراير 1988. وأصبحت الحروف الأولى المكونة لاسم الحركة: **حركة المقاومة الإسلامية** (حماس) هو الاسم الذى ستشتهر به فى العالم أجمع. أثناء الأشهر الأولى من التردد ظل الإخوان منقسمين بين الخوف من أن يمحق القمع الإسرائيلى الانتفاضة ومنظمتهم فى آن واحد، والخوف من أن يفلت الشباب الفقير من تحت سيطرتهم ويلتحق بمجموعات أخرى مثل الجهاد الإسلامى أو منظمة التحرير الفلسطينية، ولهذا السبب أعطى الإخوان المسلمون لحماس شكلاً ظاهرياً كهيئة عمليات مستقلة عنهم. إلا أن ترددهم عكس أيضاً قلقاً من حركة يقودها رجال دين وأطباء وصيادلة ومهندسون ومدرسون أى مثقفون خرجوا من صفوف الطبقات الوسطى المتدينة، أمام مبادرة تلقائية وعنيفة نبعت من الشباب الفقير. اللحظة التى قرر فيها الإخوان تحمل مسئولية حماس فى فبراير 1988 تتناسب مع دخول التجار إلى الساحة: فتحت ضغط من الشباب أخذوا يواجهون الشرطة الإسرائيلية بإغلاق محلاتهم تطبيقاً لتعليمات القيام بالإضراب، وهم يمثلون عادة شريحة اجتماعية قريبة من ذلك التيار. ولذلك فابتداء من المرحلة التى انضم فيها أعضاء الطبقات الوسطى المتدينة والسوق إلى الانتفاضة أصبح الطريق ممهداً أمام ديناميكية حركة إسلامية قوية. لم تعد حركة الإخوان المسلمين تنظر بتشكك إلى الشباب الفقير على أنهم فاعلون سياسيون غير آمنين وإنما اعتبرتهم مجالَ عملٍ ممتاز لممارسة نشر الدعوة - خاصة وأنه فى مارس 1988 أباد القمع الإسرائيلى خلايا الجهاد الإسلامى، تاركاً المجال السياسى الدينى خالياً من منافس جذرى. ستعمل حماس على توجيه السخط الاجتماعى متعدد الاتجاهات وغير الواضح بالنسبة لردود أفعاله لهذا الشباب، وتحويله إلى «حماسة» دينية تخدم مشروعها الاجتماعى الخاص. ولذلك فهى ستعمل فى ثلاثة اتجاهات: الخاص والاجتماعى والسياسى. فبقوة المكوّن الأخلاقى لرسالتها ستجعل الشباب الفقير حاملاً لأصالة إسلامية وتكلفهم بمعاقبة «المنكر» فى أوساط الطبقات الوسطى أو البورجوازية منددة ببهرجتها أو بعاداتها المأخوذة عن الغرب باعتبارها أثراً من آثار «الفساد الأخلاقى اليهودى» مشككين بذلك فى الشرعية

الأخلاقية لوضعها كشريحة نخبوية للمجتمع. يدخل في نطاق تلك الهجمات على النشاطات الثقافية «غير الإسلامية»، الهجوم على مستودعات الخمور بل وإلقاء الأحماض الكاوية على وجوه السافرات (أغلبهن من بنات الطبقات الوسطى) وهى نابعة من المنطق ذاته الذى يريد أن يجعل من الطبقات الشعبية التى أعيدت أسلمتها أفضل من يمثل قيم المجتمع مقابل النخب غير الدينية التى يتم التنديد بأخلاقها. الظاهرة ذاتها تم رصدها عام 1978 عندما سيطر رجال الدين على الحركة الشعبية فى الثورة الإيرانية كما سنقابلها مرة أخرى بعد ذلك فى الجزائر بعد تطور المجموعات الإسلامية المسلحة. تخدم المرجعية الأخلاقية عملية إثارة الفقراء بتقديمهم على أنهم هم الذين يجسدون الشعب الحقيقى أى الأمة النقية والصادقة مقابل النخب العلمانية من العلمانيين «الفاسدة» ومن ثم تحويلهم إلى التحالف مع البورجوازية المتدينة.

منظمة التحرير الفلسطينية التى أخذت أيضاً على حين غرة من عملية **الانتفاضة** اعتبرتها امتحاناً لهيمنتها السياسية ورأت فيها حركة تلقائية من الشباب المرتبط بها الذى همّش رجال السياسة الأكبر سناً والأكثر هيمنة واستقراراً. اعتباراً من يناير 1988 قام توازن خاص معقد بين كوادر الشباب الوطنى فى غزة والضفة الغربية والقدس المنتمين إلى مكونات المنظمة المختلفة (فتح، الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، الجبهة الديموقراطية لتحرير فلسطين، الحزب الشيوعى) وقيادة المنظمة فى تونس التى ستظل تعمل لاستعادة المبادرة. قيام **القيادة الوطنية الموحدة** يعتبر نقطة التوازن بين قيادة الخارج المتمثلة فى عرفات وجيل الداخل ذى الأصول الأكثر تواضعاً الذى يصل لأول مرة إلى مواقع المسئولية[12]. التحديات التى واجهها مسئولو هذه القيادة الوطنية الموحدة كانت متعددة: إذ كان عليهم أن يناضلوا ضد القمع الإسرائيلى وتحجيم صعود «حماس» والتخلص من الهيمنة الكاملة لتونس. المفر الوحيد كان فى مقدرتهم على تعبئة **الشباب** وتوجيه عملياتهم نحو أهداف سياسية مناهضة لإسرائيل، محددة بوضوح، دون حدوث أى تجاوزات واقتراح بديل للهوية الإسلامية التى يقدمها لهم منافسوهم.

تنافست حماس والقيادة الموحدة منذ صيف عام 1988 على الحصول على ولاء الفاعلين فى **الانتفاضة** بأن قاموا بنشر مواعيد وتواريخ متباينة لأيام

الإضراب الإجبارى وأيام العمل تتناقض مع بعضها. انتهت المواجهات لصالح الإسلاميين مما أجبر القيادة الموحدة على ترك المجال لهم لكى يحددوا مواعيدهم الخاصة. فكانت تلك هى المرة الأولى فى تاريخ الحركة الفلسطينية التى نجحوا فيها فى فرض إرادتهم على الوطنيين. امتد هذا التزايد فى القوة على الساحة أيضاً إلى المجال الأيديولوجى مع نشر ميثاق حماس فى 18 أغسطس الذى ابتعد عن ميثاق المنظمة الذى كان حتى تلك اللحظة المرجعية الوحيدة الملزمة. جاء فى الميثاق أن **الجهاد** من أجل تحرير فلسطين - أرض الإسلام الذى اغتصبها الأعداء - **فرض عين** - كما لو كان صدى لتصريحات مماثلة أطلقها عبد الله عزام من بشاور عن أفغانستان (وفلسطين): «ولا حل للقضية الفلسطينية إلا **بالجهاد**. أما المبادرات والطروحات والمؤتمرات الدولية فمضيعة للوقت وهى عبث من العبث[13].» كان ذلك على وجه الخصوص إعلاناً مناهضاً لعملية المفاوضات التى بدأها المجلس الوطنى الفلسطينى، أى «برلمان» منظمة التحرير الفلسطينية لدى انعقاده فى الجزائر فى 15 نوفمبر، أعلن فيه أيضاً عن قيام دولة فلسطين المستقلة فى ذات الوقت الذى أعلن فيه قبول وجود إسرائيل.

اعتباراً من تلك اللحظة دخل الإسلاميون والوطنيون فى سباق مع الزمن: تعمل حماس على تجميع المعارضة ضد النهج الدبلوماسى لمنظمة التحرير الفلسطينية مصورة المنظمة على أنها وقعت فريسة «الخداع اليهودى». أصبح كل تشدد فى المواجهة مع إسرائيل يدعم استراتيجيتها. أما بالنسبة لمنظمة التحرير كان استمرار **الانتفاضة** يساعدها على زيادة الضغط على الدولة العبرية لإجبارها على التفاوض فى أفضل الشروط للجانب الفلسطينى. كان الرهان الأساسى فى المنافسة القائمة بين هذين الاتجاهين هو اجتذاب «اللجان الشعبية» التى تشكلت على مستوى الأحياء والمعسكرات والقرى ونظمت المقاومة اليومية، وكانت تنظم نوبات الحراسة، وتعيد إصلاح الحصائر المعدنية لأبواب المحلات والأقفال التى يهشمها الجنود الإسرائيليون، واضعين التكتيكات الكفيلة باستمرار الحياة فى إطار كانت المقاطعة فيه والإضرابات المستمرة واستقالة الموظفين ورجال الشرطة الفلسطينيين تؤدى إلى ندرة البضائع والدخول وإلى الاختناق الاقتصادى[14].

تزايد الصعوبات المادية المتزايدة عبر عام 1989 مع جمود الموقف السياسي لأن إسرائيل كانت ترفض عروض التفاوض التي قدمتها المنظمة بعد مؤتمر الجزائر. ساعد ذلك على تشجيع التشدد لدى المواطنين وزاد من تأثير الإسلاميين عليهم. علاوة على أن حماس كانت تستفيد من مساندة الشبكة الفاعلة للجوامع والجمعيات الخيرية للإخوان المسلمين التي كانت قد استفادت من تساهل إسرائيل معها في السابق. في شهر سبتمبر غيرت الدولة العبرية، بعد أن ازداد قلقها من النجاحات الإسلامية، من استراتيجيتها واتخذت أولى الإجراءات القمعية بأن ألقت القبض وحكمت على الشيخ ياسين وعلى أكثر من مائتين من أهم النشطاء معه. وكما فعلت الدولة المصرية في عهد السادات عندما شجعت الجماعات الإسلامية في مواجهة اليسار داخل الجامعة، ثم قمعتها بعد ذلك عملت إسرائيل على كسر شوكة الحركة التي كانت في الحقيقة تعوق عمل الوطنيين في القيادة الوطنية الموحدة الفلسطينية، ولكنها كانت قد أضحت منافسا تخشاه الدولة العبرية، تحت ضغط الشباب الذي انضم لحماس بأعداد متزايدة. عند هذه النقطة كان كل ما أدى إليه القمع هو دعم شرعية التيار الإسلامي في نظر الشعب داخل الأراضي المحتلة. حل محل القادة المقبوض عليهم جيل أصغر سنا وأقل حنكة سياسية تجلت حماسته المتقدة في القيام بأعمال عنيفة غير منظمة. كما تم تسجيل تطور مماثل في صفوف الوطنيين اللذين إذ كانت قياداتهم قد وقعت تحت نير أعمال قمع إسرائيلية أشد وأطول زمنا.

عام 1990، ثالث أعوام الانتفاضة، عاصر زيادة تأثير حماس داخل مختلف النقابات المهنية الفلسطينية التي كانت حتى ذلك الوقت تحت سيطرة أنصار منظمة التحرير: فلأول مرة انتصر الإسلاميون في الانتخابات المهنية وهو ما أكد اختراقهم للطبقة المتوسطة من أصحاب المرتبات[15]. كما أنهم نجحوا في الوقت نفسه في اجتذاب حصة مهمة من المعونة العربية من الخليج: ففي عام 1990 دفعت الكويت ستين مليون دولار لحماس مقابل سبع وعشرين مليونا فقط لمنظمة التحرير[16]. وهكذا نجحت الحركة الإسلامية الفلسطينية في آن واحد في تعبئة عناصر البورجوازية المتدينة والشباب الفقير، في المعسكرات بخاصة، حيث أخذ الصبر ينفد من عدم الوصول إلى نتائج تأتي من عرض السلام الذي وجهه عرفات لإسرائيل. استجابة لهذا التحدي اقترحت منظمة التحرير على

حماس الدخول في عضوية المجلس الوطني الفلسطيني في إبريل 1990 – على أمل تحويلها إلى قوة معارضة أقلية تنصاع لقانون الأغلبية وتسهل السيطرة عليها – مثلما حدث مع الجبهة الشعبية والجبهة الديموقراطية والحزب الشيوعي. اشترطت الحركة الإسلامية الحصول على نحو نصف مقاعد المجلس، وتجديد التعهد بتصفية إسرائيل وإعلان **الجهاد** طريقاً وحيداً لتحرير فلسطين[17]: لو حدث وتم قبول تلك الشروط لكانت حماس قد أصبحت القوة المهيمنة على المجلس الوطني الفلسطيني وهدمت كافة الجهود الدبلوماسية المترتبة على القرارات التي اتخذت في الجزائر في ديسمبر 1988. رفضت منظمة التحرير ذلك وبدأت المناوشات تتضاعف على أرض الواقع بين النشطاء من الفصيلين: رأت حماس أنها في موقع القوة: فهي قد بدأت دينامية يصعب قمعها خاصة وأن حرب الخليج 1990–1991 (التي سنعالجها في الجزء الثالث) قد سددت ضربة هائلة إلى منظمة التحرير بعدما أيد قادتها العراق ضد الكويت والعربية السعودية. ظهر ضعف المنظمة في الواقع العملي من خلال تضاعف عمليات العنف التي خرجت عن السيطرة، واغتيال مئات من «العملاء»– حقيقيين أو مفترضين– وعدم إطاعة أوامر الإضراب التي يصدرها المجلس الوطني الموحد الذي لم يعد قادراً على «مسك زمام» الانتفاضة. بدت الشروط متوفرة لكي يطيح الإسلاميون في فلسطين، كما في أماكن أخرى من العالم، بالوطنيين: بدا أن **الجهاد** في الأراضي المحتلة قد حل محل الجهاد الذي بدأ يخبو في أفغانستان، قالبا رأساً على عقب المعنى الرمزي للقضية الفلسطينية.

في الوقت الذي اندلعت فيه أزمة الخليج عام 1990 كان التيار الإسلامي الفلسطيني قد عرف كيف يبني ديناميكية سياسية مستفيداً من **الانتفاضة**، معبئاً معا الشباب الفقير والطبقات الوسطى المتدينة وأن يشارك منظمة التحرير في هيمنتها. كانت آخر القضايا المعبرة عن القومية العربية في طريقها إلى تغيير معناها الرمزي والدخول إلى مجال المعنى الإسلامي بعد أفغانستان وقبل الجزائر والبوسنة. إلا أن مقدرة ياسر عرفات على القفز من جديد وتغيير مسار الأحداث –خاصة أنه ازداد صلابة بعد عقدين من العداوات والمحن– قد قررت غير ذلك – كما سنرى في الجزء الثالث.

5
الجزائر: سنوات الجبهة الإسلامية للإنقاذ

بعد أقل من عام من بدء **الانتفاضة**، اتجه بلد آخر، كان يجسد في زمانه القومية العربية ومناصرة العالم الثالث ومناهضة الإمبريالية، إلى التحول إلى عالم الإسلام السياسي: في أكتوبر 1988 تعرضت الجزائر لأعمال شغب كانت الأكثر خطورة منذ استقلالها (1962). شباب المدن الفقير وقد همشته القيادات العسكرية العليا المتحكمة في السلطة عن طريق جهاز جبهة التحرير الوطنية، استولى على الشارع مبيناً بوضوح أنه أصبح منذ ذلك الحين فاعلاً اجتماعياً كامل الأهلية. كما حدث في مصر وفلسطين تعلق الحدث بالجيل الأول الذي وصل إلى سن الرشد دون أن يكون قد عرف أي نظام آخر غير ذلك الذي وقف يواجهه. مرة أخرى أدى الانفجار السكاني إلى اندفاع أبناء الفلاحين نحو المدن وضواحيها ذات الظروف المعيشية المتردية، ومرة أخرى أيضاً كانت كتلة هذا الشباب تحصل للمرة الأولى في التاريخ على التعليم الذي فتح أمامه أبواب الأمل على مصراعيها ثم تسبب له في إحباطات لا تحتمل عندما اتضح له أن الشهادات التي عانى كثيراً من أجل الحصول عليها لا قيمة لها في سوق العمل. في عام 1989 كان 40% من الأربع وعشرين مليون جزائري يبلغ من العمر أقل من 15 عاماً، وكان تعداد المدن يتخطى الـ 50% والزيادة في معدل المواليد وصلت إلى 3.1%، كما أن 61% من المراهقين انخرط في التعليم الثانوي. أما نسبة البطالة «الرسمية» فكانت 18.1% من السكان في سن العمل (وفي الغالب تكون النسبة أعلى من ذلك بكثير في واقع الأمر) – وأصبحت رسمياً 28% عام 1995 [1].

الشباب الحضري الجزائري **الفقير** كانت تطلق عليه كناية ساخرة هي **الحطيست** (Hittiste) (**الحائطيون**) [من حيط (حائط) بالعربية والمقطع (iste) بالفرنسية] [2]. كانت هذه «القفشة» السوسيولوجية والسياسية للدعابة المحلية تشير إلى الشباب العاطل الذي يسند ظهره طوال اليوم على الحوائط، وكانت تشير

أيضاً إلى أن في هذا البلد الاشتراكي الذي من المفروض أن ينعم كل فرد فيه بوظيفة، فإن مهنة الحطيست هي أن «يسند» الحائط حتى لا يقع. جعلت منهم هذه التسمية الساخرة موضوعاً اجتماعياً سلبياً، لا يتحكمون في مستقبلهم، على عكس «المستضعفين» الإيرانيين، الذين مجدتهم الحركات الدينية بعد أن قامت بتعبئتهم وجعلت منهم حاملي معنى للتاريخ والوحي الإلهي.

تدخل أيام أكتوبر 1988 أيضاً في سياق خاص بالجزائر في نهاية العقد: كان النفط يمثل آنذاك 95% من قيمة صادراتها وهو ما يوازي 60% من مصادر ميزانيتها. في عهد الرئيسين بن بللا (1962–1965) وبومدين (1965–1979) كانت الدولة الجزائرية تمثل نوعا من الديموقراطية الشعبية البترولية. فقد سمحت الدخول من البترول للسلطة، وهي التي كانت تحتكر هذا الدخل، أن تشترى السلام الاجتماعي بأن تدعم البضائع الاستهلاكية المستوردة مقابل السلبية السياسية للسكان. كان النظام، وقد أخذ المثل من النموذج السوفيتي، لا يسمح لأي معارضة بالتعبير عن نفسها وكان يقبع على رأسه الحزب الأوحد: حزب جبهة التحرير الوطني الذي كان يتفاخر بشرعيته التي لا تقبل النقض والتي حصل عليها بقيادته حرب الاستقلال عن فرنسا من 1954 حتى 1962 [3]. في واقع الأمر المتخفي تحت طلاء الاشتراكية و«وحدة الأسرة الثورية» حول جبهة التحرير كان الممارسون الحقيقيون للسلطة يأتون أساساً من السكان المتحدثين بالعربية في شرق البلاد [4]، الذين خرجت من صفوفهم القيادات العسكرية العليا والقيادة والكوادر العليا للحزب، على حساب سكان وسط وغرب البلاد وكذلك سكان القبائل، على الرغم من أنهم دفعوا غالياً ثمن حرب الاستقلال.

اعتمد ميزان القوى المكون من الاشتراكية والدعم، وعلى القمع والأيديولوجيا الرسمية، على توازنات اقتصادية هشة معتمدة أساساً على السعر المرتفع للمنتجات البترولية. في عام 1986 عندما تغير سوق البترول وكان من جرائه انخفاض ميزانية الدولة إلى النصف، انهار البناء كله. أضف إلى ذلك أن الانفجار السكاني تسبب في احتياجات متزايدة سواء في المجال الغذائي أو في البنية التحتية للمدن والسكن والعمالة، الخ. إلا أن الخلل في أداء الاقتصاد المخطط قد نتج عنه العديد من حالات الندرة في البضائع، صاحبها فساد

استشرى وتوسع فى القطاع التجارى الموازى بأسعاره العالية ومضارباتـــه أو الترابندو[5] أو السوق السوداء. قطاع التشييد بالتحديد كان قد تأخر كثيراً بالنسـبة للطلب عليه[6]. مما ترتب عليه حالات من الاختلاط والتزاحم مواتيـــة لحـدوث انفجار اجتماعى.

فى هذا المناخ المتدهور الذى تميز باضطرابات متكررة، انفجــرت فــى مساء الرابع من أكتوبر 1988 أعمال الشغب التى هاجم فيها الشبان الجزائريـون رموز الدولة والخدمات العامة (حافلات وإشارات المــرور ومكــاتب شـركة الطيران الجزائرية) والسيارات الفخمة والمركز التجارى «رياض الفتح» المقـام على مرتفعات العاصمة، وكان مقراً للاستهلاك الفاخر وملتقــى الـــ«تشــى-تشى» أو الشباب الثرى. أدى الرد العنيف لقوات القمع إلى وقوع عدة مئات من القتلى حتى إن الشبان نعتوا فى الهتافات المعادية تلك القوات بأنهم «يهود»، فقد كان الشباب من المتظاهرين يشاهدون كل مساء على شاشات تليفزيون الدولـــة صور الانتفاضة التى يقوم الجيش الإسرائيلى بقمعها. لم تكن السلطة تتصور أن رسائلها التى تبثها الشاشات الإلكترونية ستنقلب عليها بهذه الصـــورة. كــانت انتفاضة أكتوبر تلقائية فى أغلبها وكانت غنيـــة بعلامـــات الغضـب العنيـف والاستهزاء بأيديولوجية السلطة: فقد أُنزل العلم الجزائرى من صارى قريب من رياض الفتح ورفع بدلاً منه كيس دقيق فارغ. ولكن لم تقتصر تلك الأيام علـــى «ثورة الكسكسى» فقط ولا على شغب قام به «طلبة منحرفون[7]» كما صورهـــم المعلقون وممثلو السلطة؛ بل إنها أعلنت عن ظهور الشباب الحضـــرى الفقـير كعامل اجتماعى مستقل: فقد استطاع «الحائطيون» (أو «الحطيســـت») الذيـن كانوا محل ازدراء، أن يحتلوا الشوارع وأن يهزوا النظام من قواعده وها هـــم الآن ينكرون شرعية النظام الذى كان قد أقصاهم بعيدا.

ومع ذلك لم ينجح التعبير عن التمرد فى أن يترجم ذاته فى حركة سياسـية لها كيان وبنيان، فقد أدى ترك شباب المدن هذا لذاته إلى أنه ظل غير قادر على التعبير عن مطالبه الخاصة؛ ولما كان القاموس الاشتراكى قد أُسيء اســتخدامه بشكل واسع من السلطة فقد وجد اليسار الجزائرى نفسه غير قادر على احتـواء وقيادة الانتفاضة. وفى المقابل أدرك التيار الإسلامى على الفور كـــم أن هـذا الانفجار الاجتماعى فرصة عظيمة ليتقدم لتحويله لصالحه.

التيار السلفي له في الجزائر قواعد قديمة: فكما سبق أن أشرنا في التمهيد كانت جمعية العلماء قد تأسست في 1931 في قسطنطينية على يد عبد الحميد بن باديس – بعد ثلاث سنوات من تأسيس الإخوان المسلمين في مصر، وكانت تشارك الجماعة رؤيتها المتشددة للدين وجعلته محور الحياة الخاصة وأساس النظام الاجتماعي، إلا أنها لم تهتم كثيراً بمسألة الدولة الإسلامية، ناهيك عن الكفاح الوطني. مثله مثل ديوبانديي الهند البريطانية أو الإخوان المسلمين الفلسطينيين تحت الاحتلال الإسرائيلي قبل الانتفاضة، كان بن باديس وزملاؤه يعتبرون أنه من الخطر والعمل غير المجدي الوقوف في وجه استعمار منتصر: قبل مرور سنة واحدة على تأسيس الجمعية، احتفلت فرنسا في ابهة كبيرة بمرور قرن على الغزو. إلا أن بن باديس وأقرانه كانوا في المقابل يناضلون ضد أي محاولة لاستيعاب الجزائريين في فرنسا تؤدي إلى طمس الهوية الإسلامية معتبرين أنفسهم الضامنين لها والمدافعين عنها في مواجهة العلمانية وفي مواجهة «خرافات» المرابطين. كما كانوا ينظرون بعين الشك إلى دعاة الوطنية الواقعين تحت تأثير الاشتراكية والأفكار الأوروبية وعندما فجرت جبهة التحرير الوطني الثورة في 1954 انتظروا لمدة عامين كاملين قبل أن ينضموا إليها.

كانت جبهة التحرير ذاتها منقسمة على نفسها حول موقفها من الإسلام – مَثَلُها مَثَل معظم الأحزاب الوطنية في العالم الإسلامي. فهي موضوعة تحت قيادة صفوة من المتعلمين على الطريقة الأوروبية إلا أنها كانت ترى في الدين وسيلة لاستقطاب شعب لا يفهم اللغة الحديثة – في الريف على وجه الخصوص– وللتأكيد على الانفصال الكامل لهويتهم عن المستعمر المسيحي. وهكذا أُعلِنَت الثورة في نوفمبر 1954 «باسم الله» دون أن يجعل ذلك من جبهة التحرير الوطني حركة دينية. عند الاستقلال عام 1962 قام نظام بن بلا بتهميش التيار الإسلامي، فقد كان النظام في ذلك الوقت[8] موجها نظره شطر موسكو وكوبا أكثر من توجيهه نحو مكة. فطالت التأميمات المرابطين وجماعاتهم والزوايا وكبار ملاك الأراضي الزراعية، في إطار الإصلاح الزراعي واتخذت شكل العملية الانتقامية من مواقفهم المهادنة للاستعمار. أما علماء الدين فيبدو أن مصيرهم كان أفضل لمشاركتهم في الحرب – حتى وإن جاءت متأخرة، ولكن

كانت أى محاولة منهم للتعبير المستقل عن آرائهم تقابل من الاتجاه الماركسي في السلطة برد قاسي – حتى إن إحدى الصحف المعبرة عنه قد نددت بهم عام 1964 واصفة إياهم بأنهم «علماء الشر». في عام 1963 أسست مجموعة من داخل الحزب جمعية « القيم الإسلامية» للنضال من أجل مقاومة «تغريب» المجتمع ودعت إلى إقامة الدولة الإسلامية، باعتبارها الحصيلة النهائية الضرورية لحرب الاستقلال؛ ولما كانوا من هذا المنظور قريبي الصلة بأفكار سيد قطب، فقد وجهوا نداءً لعبد الناصر في أغسطس 1966 طالبين العفو عنه قبل أيام من تنفيذ حكم الإعدام فيه. تم حل الجمعية، إلا أن تأثيرها أخذ يتزايد داخل دوائر الحكم ذاتها: ثم تلى انقلاب بومدين على بن بيللا حملة تعريب وأسلمة سمحت لهذا التيار الفكرى بالسيطرة بشكل واسع على قطاعى التعليم والثقافة. وكان عدد كبير من المتعاونين الفنيين المصريين الذين عيّنوا في ذلك الوقت لتعريب النظام الدراسي وتجريده من فرنسيته من جماعة الإخوان المسلمين الفارين من القمع الناصرى. وقد قاموا بتربية جيل من المعلمين المتحدثين بالعربية المقتنعين بشكل واسع بأفكارهم: وهم سيشكلون الأساس الذى قامت عليه الانتليجنسيا الإسلامية صاحبة البنية الأساسية للجبهة الإسلامية للإنقاذ وكان المدرس: على بن حاج، الرجل الثانى في التنظيم، هو أحد رموزها.

لما كان الإسلام السياسي ممنوعاً بشكل رسمي خارج الحزب الأوحد فقد أصبح أحد مكونات السلطة وإن ظل محصوراً داخل المجال الثقافي دون إمكانية حقيقية للتأثير في الخيارات السياسية. وكان على هذا التيار أن ينتظر حتى عام 1982 متأخراً عقداً من الزمان، عن صعود التيار الإسلامي في الشرق الأوسط[9]، قبل أن يؤكد ذاته كمعارضة النظام. منذ البداية تأكد ظهور مجموعتين داخله ستظلان واضحتين فيما بعد: مجموعة متطرفة انشقت وطالبت بالكفاح المسلح، وتيار إصلاحي يعمل على التأثير في قرارات السلطة دون إحداث إنقلاب في النظام الاجتماعي.

تزعم الراديكاليين مصطفى بوعلي[10] وهو أحد قدامى المحاربين في حرب الاستقلال، من مواليد عام 1940 انشق على النظام ناعتا إياه بالكفر.

كان خطيباً مفوهاً وانفعالياً، منادياً بتطبيق **الشريعة** وإقامة الدولة الإسلامية بواسطة **الجهاد** المسلح، جمع حوله، ابتداء من منتصف السبعينيات، نواة صغيرة من بعض المريدين شديدى العزم من قراء أعمال سيد قطب ومتشبهين في مسيرتهم من تلاميذه المصريين في تلك الحقبة الزمنية. عند مطاردة أجهزة الأمن له تحول إلي العمل السرى فى إبريل 1982 ثم قام بتأسيس الحركة الإسلامية المسلحة الجزائرية Mouvement Islamique Armé Algérien (MIA) وهو تجمع لعدة شرازم بايعته أميراً عليها. كان من بين أتباعه المرموقين، (الكثير منهم سينضمون فيما بعد إلى الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS ثم فى الحركة الإسلامية المسلحة بعد 1992)، على بن حاج. قامت المجموعة بعدة عمليات جسورة كانت بمثابة أول تحد قوى الأبعاد لسلطة حزب جبهة التحرير الوطنى – وسيظل مستمراً لمدة خمسة أعوام إلى أن اغتيل بو على فى فبراير 1987، أى العام السابق على تمرد أكتوبر 1988. تقف ملحمته عند ملتقى عدة تجارب، بل وتجمع بين مكونات متباينة، للمخيلة الإسلامية الدولية فى تلك الحقبة وللتاريخ الجزائرى المعاصر. فهو عندما نادى **بجهاده** فى سهل الميتيدجا الجزائرى، **كان المجاهدون** الأفغان يحاربون الجيش الأحمر منذ أكثر من عامين وأصبحوا أبطال العالم الإسلامى برعاية العربية السعودية. فى ذلك الوقت كان الاتحاد السوفيتى حليفاً للنظام الجزائرى وهو الذى يمده بأهم عتاده العسكرى: بالنسبة للإسلاميين الراديكاليين كانت المعركة ضد أحدهما مقدمة للكفاح ضد الآخر. فانضم عدة مئات من بينهم للمعسكرات فى بيشاور – وأصبح أحدهم عبد الله أنس زوجاً لابنة عبد الله عزام ثم خليفته بعد اغتياله فى نوفمبر 1989. من جهة أخرى جاء إعلان الحركة الإسلامية المسلحة عن تمردها على السلطة من المكان ذاته الذى أعلنت منه جبهة التحرير الوطنى الجزائرى بدأ حرب الاستقلال عن فرنسا؛ بذلك وضعت الحركة نفسها فى موقف المكمل لحرب الاستقلال، مستعيدة النضال بهذا الرمز للتعبير عن أن من فى يدهم السلطة الآن هم فى نظر النشطاء الإسلاميين مساوون للسلطة الاستعمارية الفرنسية. بدا الأمر فى ذلك الوقت ثانويا، ولكن مع البعد الزمنى للحرب الأهلية الجزائرية فى التسعينيات التى ستشهد عمليات عسكرية أكثر حدة من الجيش الإسلامى

للإنقاذ والمجموعة الإسلامية المسلحة، تتخذ عملية بوعلي واتباعه كامل معناهـا بوصفها همزة وصل بين حربي الجزائر، موضحة استمرارية الأساليب وتحـول المرجعيات الأيديولوجية من القومية إلى الإسلامية.

في العام ذاته – 1982 – الذي تمرد فيه بوعلي على السلطة واتجـه إلـى العمل المسلح، شهد أيضاً ظهور النشطاء الذين يسعون للضغط علـى النظـام لزيادة عملية الأسلمة – دون أن يكون ذلك بالضرورة عن طريق العمل المسلح. في شهر نوفمبر أدت مشاحنات جرت بين طلبة ماركسيين متحدثين بالفرنسـية وإسلاميين متحدثين بالعربية في جامعة الجزائر إلى مقتل طالب مـن الجـانب الأول. أصل الحكاية كان إضراباً قام به الدارسون بالعربية للاحتجـاج علـى الفرص الضعيفة المتاحة أمامهم للعمل، على الرغم من الدعاية التي يقوم بـها النظام والإجراءات السلطوية التي يتخذها للتعريب، بالمقارنة بالإمكانية المتاحة أمام المتحدثين والمتعلمين بالفرنسية الذين يحتكرون الوظـائف ذات المرتبـات الكبيرة التي يشترط فيها إتقان الفرنسية. وبعد صلاة جماعية ضمت عـدة آلاف من الأشخاص، تقدم عباس مدني، المعلم بالجامعة وهو عضو سابق مفصول من حزب جبهة التحرير، بعريضة من أربع عشرة نقطـة تطـالب علـى وجـه الخصوص باحترام الشريعة الإسلامية فـي التشـريع وتطـهير الدولـة مـن «العناصر المناهضة لديننا» وإلغاء الاختلاط بين الجنسين. كانت تلك المظـاهرة الأولى العامة والمنظمة لمعارضة إسلامية غير عنيفة تخطت حـدود الإطـار المسموح به من الحزب الأوحد. وهي بذلك كانت تستدعي على الفـور القمـع المباشرة ضدها؛ أمضى مدني عامين في السجن وطـالت عمليـة الاعتقـالات معظم الوجوه المعروفة للتيار الذي كان لا يزال محصوراً في بعـض الدعـاة وبعض الجامعيين[11] – وهم الذين سيشكلون نواة إنتليجنيسـيا سـيتجمع حولـها الشباب الحضري الفقير والبورجوازية المتدينة بعد 1988.

للقضاء على تلك المعارضة ذات الأسس الدينية سيعمل النظام الجزائـري على تنمية شرعيته الإسلامية الخاصة. ففي عام 1984 وافـق مجلـس الأمـة («البرلمان» الذي تسيطر عليه جبهة التحرير) على قانون الأسرة النـابع مـن أكثر التصورات تشددا والذي قام بتقليص حقوق المرأة: ثم تبنت سياسة تشـييد

المساجد التى تمولها الدولة والتى يباشرها دعاة تسيطر عليهم وزارة الشئون الدينية، بحيث تواجه انتشار زوايا الصلاة الصغيرة التى انتشرت بطريقة عشوائية فى الأحياء الفقيرة التى يمارس الشعائر فيها دعاة أحرار من أى قيد: وأخيراً فى عام 1985 تم افتتاح الجامعة الإسلامية «الأمير عبد القادر» فى قسطنطينة بجامعها الكبير: كان الهدف هو تزويد الجزائر بمركز تعليمى لتخريج أئمة كبار مرموقين[12]. ففى غياب مثل هؤلاء من الجزائريين الذين تتبارك بهم السلطات، أحضرت الحكومة التى رأسها خليفة بومدين، الشاذلى بن جديد، من مصر، على التوالى، اثنين من أشهر شيوخ العالم الإسلامى: محمد الغزالى ثم يوسف القرضاوى وهما من السائرين على نفس درب الإخوان المسلمين ويحتفى بهم فى أروقة بلاط الأنظمة الملكية البترولية فى شبه الجزيرة العربية[13]. بالإضافة إلى الإقرار بحالة الفراغ التى كان يعانى منها المجال الإسلامى الجزائرى أوضح استيراد هذين الإمامين التابعين لتلك المدرسة الفكرية إرادة النظام فى تدعيم البعد الدينى للأيديولوجيا الوطنية لحزب جبهة التحرير، فى وقت كان يكد فيه للحصول على اقتناع الجيل الجديد به وأيضاً كافة طبقات الشعب التى لم تكن تتعرف على ذاتها فى السلطة. إلا أن الرجلين لم يضفيا الشرعية على السلطة إلا بأطراف لسانها، وشجعا «الصحوة الإسلامية» الجارية فى المجتمع. فى الوقت الذى اندلعت فيه أعمال الشغب فى أكتوبر 1988 كان فى الجزائر انتليجنسيا إسلامية مشكلة من طلبة وأساتذة تخطب فى الأحياء الشعبية ولم يكن لدى الدولة من العلماء من لهم وزن وقريبون منها تستطيع أن تجابههم بهم - على عكس مصر مثلاً. عرف الرئيس مبارك فى هذه النقطة كيف يجند أهم شخصيات الأزهر ليعرضوا الفكر المعارض لقتلة السادات، وحدّ من انتشار الإسلام السياسى الجذرى وسط شعب يكِنّ التقدير لكبار العلماء الذين يمثلون تلك المؤسسة ذات الألف عام وأكثر.

بانتهاء عقد الثمانينيات وجد النشطاء الإسلاميون الجزائريون أمامهم مجالاً دينياً مجرداً من أى منافسة. وكان للتيار المتدين داخل الحزب الأوحد - المسمى فى سخرية محلية، «باربيفلبين» أى «ملتحى إف الـ ان». (مزيج من «بارب» (لحية) والحروف الأولى من اسم الحزب بالفرنسية) (ملتحو جبهة التحرير)، - أوجه تشابه كثيرة مع المتطرفين وراح العديد منهم يتجمعون حول الجبهة

الإسلامية للإنقاذ أو يتعاطفون معها اعتباراً من 1989. كان عـالم الجماعـات الدينية التقليدية قد تم حله بعد الاستقلال، ولذا لم يكن هنـاك علمـاء مقبولـون تستطيع السلطة أن تواجه بهم النشطاء الذين أخذوا ينضمون، غداة بـدء أعمال الشغب، إلى الشباب الفقير في المدن، محولين بذلك، خلال شهور قليلة، دوائـر المؤمنين المحيطين بالدعاة المشتتين هنا وهناك إلى حركة شعبية أخذت شـكل المد الفيضاني.

لا يزال حتى الآن اندلاع شغب أيام أكتوبر أمرا غامضاً حتى يومنا هـذا: تعزوه إشاعات الجزائر العاصمة إلى صراعات داخلية في الجـهاز الحكومـي وإلى مثيري شغب أُرسلوا لزعزعة مركز الرئيس الشاذلي إذ كانت اختياراتـه السياسية والاقتصادية في مواجهة الأزمة الاجتماعية التي يعاني منها المجتمـع موضع نقد[14]. ومع ذلك فمهما كانت طبيعة الشرارة الأولى فهي أشـعلت كتلـة «الحيطيين» والشباب عامة بسرعة خارقة. في مواجهة أحداث السلب والنـهب واسعة النطاق التي عمت العاصمة، اجتمع الدعاة الإسلاميون على هيئة «خليـة أو غرفة أزمات». وجه الشيخ سحنون، الداعية الذي يبلغ من العمر 81 عامـا، والعضو السابق بجمعية علماء الدين وأحد رموز التشدد المناهض للنظام، نـداء في مساء السادس من أكتوبر يطالب بالعودة إلى الهدوء، لم يكن له أي تـأثير، إلا أنه وضع الإنتليجنيسيا الإسلامية في موضع الوسيط الإجباري بين السـلطة والمجتمع المتمرد. في العاشر من أكتوبر وعلى إثر مظاهرة قادها علي بن حاج انطلقت من مسجد كابول (أسسه «جهاديون» قدماء عائدون من أفغانستان فـي حي بلكور) انطلق عيار ناري أدى إلى انتشار الذعر فـي صفـوف الجمـوع الغفيرة التي تفرقت إلا أن القتلى كانوا بالعشرات. عندئذ وجه بن حـاج نـداء يترجم فيه التطلعات الشعبية بكلمات الإسلام السياسي جاعلاً بذلك من المثقفيـن الإسلاميين المتحدث الرسمي باسم شباب المدن الفقير. سوف يتم توثيـق هـذا التحالف بعد ذلك ببضعة أشهر، في مارس 1989، بتأسيس الجبهـة الإسـلامية للإنقاذ (FIS) [15].

في مساء العاشر من أكتوبر استقبل الرئيس الشاذلي – الذي أعلـن عـن بعض الإصلاحات – كلا من سحنون، وابن حاج ومحفوظ نحناح ممثل الإخوان المسلمين في الجزائر[16]، جاعلاً منهم رسميا مفاوضيه المعترف بهم ثـم انتـهى

التمرد. ثم أعيد انتخاب الرئيس على رأس الدولة فى شهر ديسمبر بعد أن أطاح ببعض المسئولين، وتمت الموافقة على الدستور الذى تقدم به فى فبراير 1989 منهيا مرحلة الحزب الواحد. كان يأمل من ذلك أن يحظى برياسة قوية تسمح له بتشكيل الإئتلافات طبقاً لإرادته بين الأحزاب المختلفة (الوطنية والإسلامية والماركسية والبربرية، إلخ) لإنقاذ جوهر النظام القائم منذ عام 1962 دون أن يدرك ماهية الديناميكية التى عرف الإسلاميون كيف يطلقونها فى أكتوبر. وكان من نتيجة ذلك الدفع بالنظام إلى الأزمة وبالبلد إلى الحرب الأهلية.

فى العاشر من مارس 1989 تم الإعلان عن مولد الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى مسجد ابن باديس فى العاصمة الجزائر. يمثل المؤسسون الخمسة عشر مختلف الحساسيات، من مؤيدين للنضال المسلح ورفاق بوعلى مثل على بن حاج، إلى قدماء حزب جبهة التحرير الوطنى الذين يسعون لأسلمة النظام دون أن يعدلوا من التوازنات الاجتماعية الكبرى مثل عباسى مدنى. لم يكن التيار كله ممثلا فى الجبهة: فقد حالت اعتبارات شخصية وأقدميات دون مشاركة عضو الإخوان المسلمين نحناح والإسلامى القسنطينى عبد الله جاب الله[17] والشيخ العجوز سحنون وزعيم «الجزأرة [18]» محمد السعيد. ستعرف السلطة كيف تستخدم لصالحها بعض هؤلاء فيما بعد لتعرقل تقدم الجبهة الإسلامية للإنقاذ. ومع ذلك فمنذ العام الأول من وجودها لاقت الجبهة تطوراً متسارعاً جمع حولها مجموعات اجتماعية متباينة – طبقاً لطريقة عمل ولوتيرة تذكرنا بعام 1978 فى طهران.

فالواقع، كما حدث بالفعل فى طهران، أن تعدد المظاهرات التى نظمها الإسلاميون، هو الذى سمح لهم بالحفاظ على جو من التعبئة المستمرة، وجد فيها الشباب العاطل فرصة للتعبير عن نفسه كما عبر ولأول مرة، علاوة على التعبير عن غضبه العارم التلقائى ضد النظام، عن انتمائه لمشروع اجتماعى من خلال تغيير ثورى بدا أنه فى متناوله بعد ربع قرن من الجمود. أخذ هذا المشروع منذ 1989 شكل الدولة الإسلامية التى يتفاخر بها مفكرو الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى خطبهم الرنانة. ولقد سمح تعدد الأحزاب بظهور نحو خمسين تشكيلاً سياسياً؛ إلا أن جبهة الإنقاذ وحدها كانت تمتلك شبكة من الدعاة والبنية التحتية من المساجد المنتشرة فى كافة أنحاء البلاد تسمح لها بتشكيل

هيكل لكيان يتحرك الشعب من خلاله، وفي نفسه مقت شديد للدولة/الحزب (جبهة التحرير الوطني). لم يبق الحزب الأوحد السابق في السلطة سوى بفضل جهازه الإداري والوضع المكتسب لكوادره، وكان يعبر أزمة معنوية غير مسبوقة. أما الأحزاب «الديموقراطية» التي تنتمي لتصور غير ديني للسياسة مع رفضها لحزب جبهة التحرير، فقد ظلت محصورة داخل أرضية عرقية جغرافية (مثل منطقة القبائل بالنسبة لجبهة القوى الاشتراكية بزعامة آيت أحمد) أو داخل شريحة محدودة من الطبقات الوسطى المتحدثة بالفرنسية [مثل التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية (RCD) بزعامة الدكتور سعدي].

يعود نجاح الجبهة الوطنية للإنقاذ – الذي تبلور في انتصاراتها في أول عمليتين للانتخاب الحر في الجزائر منذ الاستقلال، في يونيو 1990 وديسمبر 1991 – إلى قدرتها -مثل التي تحلى بها الخوميني قبل ذلك بعقد من الزمان- على استنفار وتعبئة الشباب الفقير من سكان المدن ومعه البورجوازية المتدينة، من خلال إنتليجنسيا ديناميكية من الإسلاميين، تعرف كيف تنتج أيديولوجيا تعبوية يجد فيها كل شخص ما يريد، بل وتستطيع أن تقتبس وتستعير جزءاً من الخطاب الوطني وتسلبه من هيمنة جبهة التحرير الوطني. طوال فترة اندفاع الحركة بقصورها الذاتي الأصلي بعد أن فاجأت السلطة القائمة على حين غرة، وحتى «الإضراب الثوري» في يونيو 1991، استفادت جبهة الإنقاذ من طابع حزبها مزدوج الرياسة: علي بن حاج، المدرس الصغير والرفيق القديم لـ بوعلي، المطالب **بالجهاد**، صاحب الثلاثة وثلاثين عاماً في 1989، والذي يتنقل بدراجة بخارية صغيرة، يستطيع استثارة جماهير «الحيطيين» لأقصى درجة ويعرف كيف يبكيها أو يضحكها، كما يستطيع أن يؤجهها أو يكبحها، كما يحلو له، بفضل موهبته الخطابية، سواء بفصحى الجوامع أو العامية الجزائرية[19]. عباسي مدني، عضو جبهة التحرير السابق الأستاذ الجامعي ورجل السياسة المخضرم الأكبر سناً من زميله بربع قرن والذي يفضل ركوب سيارات المرسيدس الفخمة – التي تدعي الإشاعات أنها هدايا من أمراء وملوك شبه الجزيرة العربية – يعرف كيف يتحدث للتجار وأصحاب المحلات و«لمقاولي القطاع العسكري»[20]، بعد أن استمالهم بعيداً عن النظام وأقنعهم بأن الاستثمار في الجبهة الإسلامية للإنقاذ ضمانة لمستقبل أعمالهم. إلا أن هذا الأثر التراكمي

تحول إلى الضد، ما أن بدأ النظام قمع الحزب بعد فشل إضراب يونيـــو 1991. فقد بدأ التجار والمقاولون الذين استمالتهم التغييرات التى وعـــدت بـــها جبهـــة الإنقاذ، يبدون قلقهم إزاء مشروعها الحقيقي وإزاء توازن القوى داخلها. وبـــدأ يفزعهم خطاب المقربين من بن حاج الـــذى استشـــعروا منـــه روح الانتقـــام الاجتماعي المتهور من قبل «الحيطيين» - وخشوا أن يكونوا هم أول ضحايـاه. ازدواجية رياسة الحزب أضحت إذن نقطة ضعف - على حين عرف الخومينـــى فى إيران، على العكس من ذلك وإلى النهاية، كيف يوّحد فى شخصه الوجـــــه الأوحد الذى يستثير حماسة المستضعفين ويطمئن تجار الســـوق. لـــم تســـتطع الحركـــة الإسلاميـــة فى الجزائر الاحتفاظ بولاء الشباب الفقير والبورجوازيـــة المتدينة معـــاً ؛ وسيتجلى ذلك فى انشطاره خلال الحرب الأهلية بين قطـاعين متنافـــرين، هما الجماعة الإسلامية المسلحة (GIA) والجيش الإسلامى للإنقـــاذ (AIS) الذين يعبران عن هذين المكونين.

منذ الشهور الأولى لوجودها القانونى (سبتمبر 1989) ضـــاعفت الجبهـــة الإسلامية للإنقاذ من التعبير عن مظاهر قوتـــها. العـــدد الأول مـــن مجلتـــها الأسبوعية « **المنقذ**»، الذى ظهر فى أكتوبر، فى مائتى ألـــف نســـخة، طـــالب بالإفراج عن الأعضاء القدامى فى مجموعة بوعلى المحبوسين باحكام أصدرتها عدالة «الكفار»: رفعوا بذلك المطالب إلى أقصى درجة. فى نهاية الشهر هـــز زلزال عنيف منطقة تيبازا محدثا فيها خسائر ضخمة. أمام تخاذل الدولة، قدمت جبهة الإنقاذ فعالية وتفانى أطباءها وممرضيها ورجال إسعافها الذين وصلوا إلى مكان الزلزال فى سيارات إسعاف عليها شارات الحزب[21]. ها هو إذن الحـــزب، وبعد شهر واحد من تأسيسه، يعبر عن مقدرته علـــى أن يحـــل محـــل الدولـــة المتهاوية والفاسدة، وأثبت أنه لديه «رحمة» أثرت فى الشعب وكسبت له شـــهرة ضخمة تخطت حدود جمهوره المباشر. طوال الشهور الستة الأولى لعـــام 1990 ضاعف الحزب من مسيراته وتجمعاته ضاغطا باستمرار ودون هـــوادة علـــى السلطة وانتزع منها وعدا بإجراء الانتخابات التشريعية قبل موعدها الأصلـــى. فى الثانى عشر من يونيو نال نصراً كبيراً فى الانتخابات البلدية والمحافظـــات. سيطر نشطاؤه على أغلبية بلديات البلد. توجه شباب المدن الفقير بأعداد ضخمة إلى صناديق الاقتراع وانتخب الجيل الأول مـــن شـــخصيات حـــزب الجبهـــة

الإسلامية للإنقاذ. كان هؤلاء العمد وأعضاء مجلس البلديات بالطبع من المثقفين الإسلاميين الذين شكلوا للحزب كوادر يعتمد عليها وخاصة المدرسين منهم، إلا أنهم مدوه أيضاً، نظراً لعدد المقاعد الكبير الذى كان المطلوب شغلها، بممثلين عن الطبقات الوسطى المتدينة. كانت هذه هى المرة الأولى - فيما عدا الذين انضموا إلى حزب جبهة التحرير - التى يصل فيها تجار ومقاولون صغار، بنوا لأنفسهم سمعة محلية وأنصار، إلى المسئولية السياسية التى كانت حتى ذلك الحين حكرا على مداحى النظام المختارين من جهاز الحزب الواحد. من وجهة النظر الاجتماعية البحتة أدى انتصار حزب جبهة الإنقاذ الإسلامى فى الانتخابات البلدية فى يونيو 1990 إلى «تحديث» النظام السياسى الجزائرى لأنه قرب «البلد الواقعى» من «البلد القانونى». أما من الناحية السياسية فهو قد أمّن على تحالف المكونات الثلاث للتيار الإسلامى ونتج عن ذلك تقديم خدمات متزايدة للأكثر فقرا بفضل ميزانية **البلديات الإسلامية** التى سمحت لجبهة الإنقاذ بتوسيع دائرة نشاطاتها الخيرية توسعاً كبيراً بهدف إعطاء الشباب الحضرى الفقير فكرة أولية عما ستكون عليه الدولة الإسلامية القادمة وللإبقاء عليه معبأ لهذا الهدف. فى المناخ المنتشى السائد فى ذلك الوقت، بين المتعاطفين مع الحركة، قدم هؤلاء لها شهادات متعددة أكدت على سيادة العدل والإنصاف والنظام والنظافة - أى كافة فضائل المواطنة التى ينشرها أعضاء جبهة الإنقاذ المنتخبون، بعكس ما كان سائداً من فساد وتبذير وتسلط وعدم كفاءة من قبل[22]. وضعت تلك الفضائل على حساب الاستقامة الدينية القائمة على التنفيذ الدقيق لتعليمات **الشريعة** وترجمت بتطبيق «الأخلاق الإسلامية»: تعين على موظفات البلديات أن تحضرن إلى العمل وهن مرتديات الحجاب؛ كما تم إقناع أصحاب محلات تقديم الخمور والفيديو والمحلات «اللاأخلاقية» الأخرى بغلق أبوابها، والنساء المتبرجات (أى اللاتى افترض أنهن كذلك)[23] تعرضن لعمليات انتقامية؛ بلديات المناطق الساحلية نظمت التفرقة فى أماكن الاستحمام وحرمت الملابس «غير المحتشمة» إلخ. وكما حدث فى البلاد الأخرى التى حققت فيها الحركات الإسلامية بعض الاختراقات كان الأثر المباشر للإكثار من الممنوعات الأخلاقية هو: تعيين الطبقات الوسطى بأنها هى التى تجررت من المحرمات التقليدية بتعودها على العادات الأوروبية وتعريضها للتحقير الشعبى وجعلها غير شرعية

لأنها تحمل القيم الحداثية، ثم إحلال البورجوازية المتدينة محلها ولتؤدى وظيفة النخبة داخل المجتمع. كما سمح هذا أيضاً بجعل الشباب الفقير المهان المضطر لعدم ممارسة الجنس أو المعرض للبؤس الجنسي بسبب التقارب الجسدى الشديد والتزاحم داخل الأسرة الواحدة، أبطالاً للعفة يطاردون كل ما حرموا منه على أساس أنه الرذيلة بعينها.

ترجمة هذه الصراعات الاجتماعية والسياسية -داخل السياق الجزائري- إلى أمور أخلاقية واكبها المؤشر اللغوى الذى يختص به جداً المغرب العربي: النضال ضد اللغة الفرنسية تحول فى الدعاية الإسلامية الأكثر سوقية ليتخذ طابعا جهاديا باعتبار هذه اللغة أول ناقل لأسوء أشكال الفساد الأخلاقي في الغرب بداية من روح التنوير والعلمانية[24]. ولهذا أعلن على بن حاج أنه سيتخصص في «محاربة [فرنسا الموجودة في الجزائر] ثقافياً وأيديولوجياً ومن مؤيديها الذين رضعوا من لبنها المسموم[25]». مثل هذه الأقوال، وغيرها مماثل لها، نشرت بعد انتصار جبهة الإنقاذ فى الانتخابات البلدية، فكانت تضع البلسم على قلوب «الحيطيين» وأصحاب الشهادات العربية من خريجي الجامعات والمدارس الثانوية، الذين هم فى موقف الأضعف بمقارنتهم بزملائهم الذين يتقنون الفرنسية عند البحث عن عمل مجز. وفى الجهة المقابلة كانت تلك الأقوال تقلق الطبقات الوسطى داخل المدن وهم الذين أيدوا جبهة الإنقاذ الإسلامى فى يونيو 1990 نكاية فى حزب جبهة التحرير وكانوا على الرغم من ذلك يفضلون مشاهدة نشرات الأخبار الرئيسية فى التليفزيون الفرنسى الساعة الثامنة مساء مستخدمين الأطباق «المستديرة الشيطانية» (بالفرنسية «Paradiabolique» – وهو مزج بين كلمتى بارابوليك أى المستديرة وديابوليك يعنى الشيطانية) – كما كانوا يسمونها فى صفوف النشطاء الإسلاميين الذين سعوا إلى تدميرها، ثم اكتفوا بتوجيهها نحو القمر الصناعى عربسات الذى يذيع برامج سعودية. فى إيران انقلبت البورجوازية الحضرية اللادينية لتقف وراء الخومينى لأنه كان يتحدث – إلى أن وصل إلى سدة الحكم– بلغة انفتاحية تضَمَّن المجتمع كله فى المشروع الثورى وكان يركز هجومه كله على عدو واحد هو الشاه. على النقيض من ذلك – فى الجزائر– ما إن سيطرت جهة الإنقاذ على الجزء الأكبر من السلطة المحلية، بعد نجاحها فى انتخابات

المحليات، راح الدعاة الذين يخطبون في الشباب الفقير داخل المدن- بدلاً من التركيز على التنديد بالسلطة «الكافرة» وحدها- يهاجم قطاعاً من المجتمع بسبب «فرنسته» وهو تصور غامض يُعَرِّض قطاعاً كبيراً من الطبقات الوسطى المدنية لثورة غضب «الحيطيين» ويهدد أمنها. الواقع هو أن أعلى نقطة وصل لها الحزب الإسلامي - مقاسة بمعايير الانتخابات - كانت في محليات يونيو 1990. بعد ذلك بعام واحد في الدور الأول من الانتخابات التشريعية خسر ما يقرب من مليون صوت (مع بقائه في المقدمة أعلى بكثير من منافسيه) ويرجع ذلك إلى أنه كان قد بدأ يتسبب في قلق قطاع من المجتمع بدأت الشكوك تساوره إذا استولى على السلطة - على حين أن الخوميني ظل حريصاً على عدم إخافة أي من الشرائح الاجتماعية قبل هروب الشاه وعودته هو إلى طهران. علاوة على أن آية الله كان قد ركز هجومه على النظام الملكي مطالبا بمقاطعته تماما مما سهل عملية عزله. أما في الجزائر فزعامة جبهة الإنقاذ لم تقطع صلاتها مع أيديولوجيا حزب جبهة التحرير بل إنها - على العكس من ذلك- أعلنت انتماءها «الحقيقي[26]» لها منددة بانحراف مثلها العليا تحت التأثير السيئ لـ«أولاد فرنسا» الذين انحرفوا بها عن مسارها الأصلي. يقدم الحزب الإسلامي نفسه في منشوراته على أنه الوريث الشرعي لحرب الاستقلال وهو يعود إلى الجهاد لإقامة الدولة الإسلامية التي خانها الشيوعيون المتحدثون بالفرنسية الذين اغتصبوا السلطة عام 1962 [27]. مثل هذه الرؤيا للتاريخ سمحت لأكثر القادة المحافظين اجتماعياً، مثل عباسي مدني، أن يحتفظوا بعلاقات وثيقة مع التيار المتدين المتحدث بالعربية داخل الحزب الوحيد السابق، كما احتفظ الرئيس الشاذلي بعلاقة مع زعامة حزب الإنقاذ وهو لم يكن قد تخلى عن فكرة ضمهم إلى ائتلاف حكومي عندما يحين الوقت. وهكذا وعلى عكس مما حدث في إيران، حيث نجحت الحركة الإسلامية في الاستيلاء على السلطة لأنها عرفت كيف تلم شمل المجتمع وتعزل النظام، أخذت جبهة الإنقاذ، اعتباراً من منتصف عام 1990، تثير ضدها قطاعاً من الطبقات الوسطى في المدن (بضغط من جانبها الأكثر تطرفاً)، وظلت الزعامة الممثلة في مدني حبيسة بحثها عن إيجاد حل وسط سياسي مع حزب جبهة التحرير الوطني ثم «تقومه» ومن ثم تأخذ لنفسها رأسماله من الشرعية السياسية. هذه الرغبة في التطهير المتعجل مختلطة

بعدم المقدرة على قطع الأوصال بوضوح من النظام كان لها وزنها الحاسم في الفشل النهائي لجبهة الإنقاذ.

ومع ذلك فخلال العام الذى تلى الانتصار في الانتخابات المحلية في يونيو 1990 تركت السلطة الجزائرية انطباعاً بأنها بدأت تفقد سيطرتها تدريجياً على الأحداث وبأنها تكتفى بردود الفعل أمام مبادرات الحزب الإسلامى الذى احتل المجال بمسيراته واجتماعاته العامة ومبادراته المتعددة فى البلديات التي يسيطر عليها. حالة ازدوج السلطة التى تميز الفترات الثورية بدا أنها تعم الجزائر. بداية حرب الخليج في يناير 1991 وهجوم التحالف الدولى على العراق بقيادة الولايات المتحدة وبدعم من العربية السعودية، كانت ذريعة لإنطلاق مسيرات هائلة تؤيد بغداد، وكانت كلها مناسبات لجبهة الإنقاذ لاحتلال الشوارع وتخطى النظام. فى نهاية إحدى تلك المسيرات التى كان على رأسها طابور عرض «للجهاديين» العائدين من بشاور بالزى العسكرى الأفغاني، وقف على بن حاج فى زى عسكرى، يخطب فى المتظاهرين أمام وزارة الدفاع مطالباً بتشكيل فريق من المتطوعين من أجل الذهاب للمشاركة فى المعركة بجوار صدام حسين. كان المعنى الرمزى للحدث مزدوجا فمن جهة يمثل هذا التدخل في المجال الخاص بالجيش إهانة للقيادة العسكرية بمختلف رتبها – فهو نذير خطر يهدد تماسك الهيئة العسكرية، أدى إلى تصميم قيادة الجيش على تحطيم التكتل الإسلامى؛ ومن جهة أخرى كشفت المسألة العراقية خط التصدع الذى يعبر جسد الجبهة الإسلامية للإنقاذ: ففى المراحل الأولى عبر مدنى الذى يعترف بفضل العروش البترولية التى مولت الحزب كثيراً، عن موقف مؤيد للسعودية، إلا أنه اضطر لترك الساحة لـ بن حاج الذى امتص الحماسة الشعبية المؤيدة لصدام حسين وأيد العراق. فكانت تلك علامة إضافية على أن الشباب الفقير من سكان المدن قادر على فرض رؤاه ومشاعره الجياشة على الجزب وأن زعامة هذا التنظيم غير قادرة على التحكم فى مسار تياراته. وكان ذلك، بالنسبة للطبقات الوسطى التى تخشى انتظام «الحيطيين»، سبباً جديداً لإثارة مخاوفها.

وصل التوتر بين السلطة والحزب والتناقضات داخل هذا الأخير إلى مرحلة إضافية عندما أعلن فى نهاية شهر مايو عن تخطيط الدوائر للانتخابات التشريعية التى ستجرى فى نهاية الشهر التالى، وكان الهدف منه التخفيض إلى

أقصى حد ممكن من نتائج الحزب عن طريق «تقطيع» مناسب للدوائر الانتخابية. عندما رأى مدنى أنه قد غرر به، طالب بإضراب عام غير محدد المدة إلى أن تعدل السلطات من موقفها. إلا أن المظاهرات تطورت بسرعة إلى مصادمات عنيفة كانت مشاركة الشباب الفقير فيها هي المهيمنة. اضطرت الحكومة أن تتنازل عن أحد أكبر ميادين العاصمة لجبهة الإنقاذ التى أقامت فيه سلسلة من الإعتصامات المستمرة لمدة أسبوع تقريباً. هنا تدخلت قيادة أركان حرب الجيش بشكل مباشر لوضع حد لوضع السلطة المزدوجة القائم بالفعل وكان يمكن أن ينقلب إلى عصيان. فى مساء الثالث من يونيو أعلنت الأحكام العرفية وقامت الدبابات بتفريق المتظاهرين وعين الجيش رئيس وزراء جديد هو سيد أحمد غزالى الذى أعلن تأجيل الانتخابات حتى شهر ديسمبر؛ ثم هاجم الجيش سلطة حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ عند قاعدتها بأن سحب كافة اللافتات المكتوب عليها «بلدية إسلامية» من واجهات دور العمدية التى فازوا بها العام السابق. طالب بن حاج بإعلان الثورة وهدد مدنى بإعلان بدء الجهاد إن لم تنسحب القوات إلى ثكناتها. إلا أن تلك التصريحات جاءت متأخرة للغاية فى الوقت الذى كان الجيش فيه قد انتشر والقاعدة الشعبية لحزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ قد فقدت توازنها بسبب التردد الواضح الذى أظهره الحزب خلال شهر يونيو بأكمله. فقد فقد المبادرة لصالح قيادة الجيش الذى بات يدير شئون البلاد مباشرة. فى الثلاثين من يونيو تم القبض على بن حاج ومدنى لدعوتهما للعصيان وظلا محبوسين طوال فترة الأحداث التالية والحرب الأهلية.

المنحى الذى أخذه «الإضراب التمردى» كان من أثره تزايد الانقسامات داخل التيار الإسلامى. إزدواجية القيادة المتمثلة فى مدنى وبن حاج تلاها تعدد كبير لقادة صغار يناضل كل منهم من أجل الزعامة. بدأ مؤيدو المعارك المسلحة الذين تجمعوا حول من تبقوا من مجموعة بوعلى وقدامى «جهاديى» أفغانستان، يدخلون تحت الأرض استعداداً للعمل السرى العنيف معبرين عن رفضهم للعملية الانتخابية التى لا يرون فيها سوى الخداع والغش. كانت أولى عملياتهم الملفتة للنظر هى الهجوم الدموى على نقطة حدودية، قام فيها «الأفغان» بقطع رءوس المجندين فى «جمار» فى الثامن والعشرين من نوفمبر 1991 – اختير هذا التاريخ للاحتفال (بفارق أربعة أيام) بالسنة الثانية على

«استشهاد» عبد الله عزام فى بيشاور. كانت تلك بداية انطلاق الـ«جهاد» على الأرض الجزائرية ستزوده التجربة والمرجعية الأفغانية بخطاب يـأتى مكمـلاً للعودة إلى أساليب حرب الاستقلال وتراثها، بعد عصرنتها فى الأحداث الجارية عن طريق ملحمة محمد بوعلى.

تأثر الحزب الإسلامى الذى لم يعد يسيطر علـى المجموعـات المشـتتة للمسلمين بانشقاق العديد من مؤسسيه الأكثر «راديكالية» عنه، وهم المنتقـدون للتوجه «السياسـى» لعباس مدنـى؛ علـى العكـس منـهم، انضـم إليـه التكنوقراط«الجزأريون» الذين استشعروا فى الضعف الـذى أصـاب الحـزب فرصة للاستيلاء على بنيانه. سمح المؤتمر الذى نظم فى مدينة باتنا يومـى 25 و26 يوليو 1991 للمهندس الشاب عبد القادر حاشانى الذى أعلن عن سيره علـى خط مدنى، أن يسيطر على جهاز الحزب وأن يضع حلا وسط بيـن مختلـف الاتجاهات، نصيب الأسد فيه كان «للجزأريين». على الرغـم مـن أن القـادة المقبوض عليهم فى يونيو ظلوا رهن الاعتقال وعلى الرغم من الضغوط التـى مارسها الجيش، وقد أصبح صاحب المبادرة السياسية، بأن قبض ثم أفرج عـن حاشانى وبعض الزعماء الآخرين، قرر حاشانى المشـاركة فـى الانتخابـات التشريعية التى تحدد لدورها الأول يوم 26 ديسمبر. حزب الجبهـة الإسـلامية للإنقاذ واجه فى المعركة الانتخابية حزبين إسلاميين آخرين على صلة بالسـلطة وهما: حزب النهضة بزعامة عبد الله جاب الله و-الأهم- حزب حماس بزعامـة محفوظ نحناح. سينتزع الحزبان منه جزءاً من ناخبيه من البورجوازية المتدينـة التى بدأت تخيفها حالة الأزمة التى حلت بالبلاد. كما أن بعـض الشـباب ذوى الميول الراديكالية الذى لم يعودوا يؤمنون بالانتخابات امتنعوا عن التصويـت. الواقع هو أن حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ فقد أكثر من مليون من ناخبيه (أى نحو ربع أصواته) مقارنة بالانتخابات البلدية فى يونيو 1990 [28]، ولكنه وصـل متقدماً جداً عن منافسيه وحصل على مائة وثمانى عشر نائبا منتخبا من الـدور الأولى (مقابل ستة عشر لحزب جبهة التحـرير الوطنى) وأكثر من 47% مـن الأصوات.

هذا النجاح الذى لا يقبل الجدل أفشل مشروع الرئيس الشاذلى الـذى أراد إدخال شريحة من النخبة الإسلامية فى ائتلاف يديره على هـواه: الإسـتقراءات

بالنسبة للدور الثانى أكدت حصول حزب جبهة الإنقاذ الإسلامى علـــى أغلبيـــة واسعة مطلقة من المقاعد. «أجبر» الجيش الرئيس الشاذلـــى على الاستقالة فـــى 11 يناير 1992، وأوقف العملية الانتخابية في يوم 13 وحل حزب جبهة الإنقـــاذ فى 4 مارس، على حين تمت تصفية جهاز الحزب الإدارى واعتقل آلاف مـــن نشطائه وأعضاء بلدياته المنتخبين ووضع فى معتقلات فى الصحراء الكـــبرى كما وضعت المساجد تحت الرقابة.

كانت تلك هى انطلاقة حرب أهلية دامت طوال بقية العقد (والتى سنعالجها فى الجزء الثالث من الكتاب) إلا أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ بوصفـــها حزبـــاً إسلامياً جماهيرياً قد طغت عليه: وتحطم تنظيمه بواسطة انقلاب شـــهر ينـــاير حيث بدا غير قادر على تهيئة رد على هذا الحدث. التحالف الذى كان قد نجـــح في تشكيله بين شباب المدن الفقير والطبقات الوسطى المتدينة، بتحريض مـــن الانتليجنسيا الإسلامية، لم يصل به إلى الاستيلاء على السلطة. على العكس مـن إيران، التى تماثلت الحركة مع هوية شخصية كاريزماتية وحيدة ســـمحت لـــها بتخطى المتناقضات بين المكونات الاجتماعية داخل قاعدتها. وان تستقطب إليها المجتمع بأكمله فى عملية ثورية لعزل النظام. على الرغم من أن حزب الجبهـــة الإسلامية للإنقاذ ظل وبمسافة كبيرة القوة الانتخابية الأولى فى البلاد عندما تـــم حله إلا أن القمة التى وصلها كانت قد أصبحت وراءه، وهى القمة التى وصـــل إليها فى يونيو 1990 بانتصاره فى انتخابات المحليات. سمح له هذا النصر بدعم قواعده داخل الشرائح المنحازه له أصلا، ولكنه أثار ضده الطبقـــات الوســـطى العلمانية التى ندد بها على أنها «أبناء فرنسا» والتى باتت مقتنعة بأنها ســـتصبح كبش الفداء الأول الذى سيُدفَع به لانتقام «الحيطيين». على حين انضمت تلـــك الطبقات العلمانية فى إيران – بل الحزب الشيوعى أيضاً– إلى الخومينى وتوقف عمال البترول عن العمل – مع أنهم من غير المتأثرين إلا قليلا بالأيديولوجيـــا الدينية – قد أتت تماما على الحكم الإمبراطورى. فى الجزائر نجح النظام فـــى أن يجمع حوله مساندات الشرائح الاجتماعية من الأقلية لصالحـــه فـــأثبتت أن مساندتها له ومقاومتها لجبهة الإنقاذ الإسلامية كانت حاسمة. كما احتفظ النظـــام بقاعدته داخل الجيش الذى توحدت قيادته، حيث أنها كـــانت تخشـــى وصـــول الحركة الإسلامية إلى السلطة. فهى لم تمنح الجيش أى ضمانات لاســـتمراره.

على العكس مما حدث فى إيران، لم يتحول الجيش عن موقفه على الرغم من نداءات بن حاج له بالتمرد فى عام 1991. علاوة على أن النظام قد احتفظ بشعبيته التقليدية بين صفوف «الأسرة الثورية» (قدامى المحاربين فى حرب الاستقلال الذين استولوا على ممتلكات المستعمرين فى عام 1962) ولما كانوا قد مارسوا العنف للإثراء فهم كانوا يخشون من أن عنفا مماثلا سيُمارس ضدهم هذه المرة. لم يكن فى إيران فى عهد الشاه شريحة اجتماعية مصالحها مرتبطة مباشرة باستمرار الملكية. أخيراً وبخاصة، فإن الطبقات الوسطى العلمانية فى المدن، على الرغم من عدم كونها مستفيدة من النظام بل واضطرت إلى تحمل قسوته وفساده أو المحسوبية السائدة فيه وعلى الرغم من أنها تعيش فى ظروف سيئة نوعاً ما، توصلت فى النهاية إلى أن تخشى من تغيير ترى فيه نفسها مستهدفة بسبب عاداتها الثقافية وملابسها ومأكلها. فبرغبتها أو على الرغم منها أيدت تلك المجموعات الاجتماعية التى ليست سوى أقليات ولكنها تحتل مواقع المسئولية وهى كوادر داخل الهيئة الاجتماعية والإدارية للبلاد، الإنقلاب العسكرى[29] – على حين قلبت تلك المجموعات فى إيران ظهر المجن على الشاه.

فى مواجهة ذلك الائتلاف المتماسك بقوة بسبب الخوف من الإسلاميين، تأثر هؤلاء سلباً فى نهاية الأمر بما كان سبباً فى تحقيق النجاح لهم: فبدون خصوم ذوى أهمية فى المجال الدينى الجزائرى، استطاع الشباب من الدعاة الراديكاليين من احتلاله بسهولة. على عكس ما حدث فى مصر حيث اصطدم أمثالهم بعلماء الأزهر عند مقتل السادات وعلى عكس إيران حيث استطاع رجال الدين الشيعة اقتباس الأفكار الثورية لشريعتى لصالحهم، فقد استولوا على الخطاب الإسلامى فى الجزائر فيما بين 1988 و1992 الذى أعطى دعاية حزب جبهة الإنقاذ الإسلامى نغمتها. إلا أن شبابهم واندفاعهم وتطرفهم وعدم نضجهم السياسى أثار مخاوف الطبقات الوسطى غير الدينية حارماً حركتهم من تأييدها، إلى جانب «الحيطيين» والبورجوازية المتدينة. ستزيد الحرب الأهلية من انحسار مد التحالف الإسلامى، عندما أصبح كبار المتدينين فى حزب جبهة الإنقاذ الإسلامى السابق ضحايا لعصابات الشبان «المؤيدين للجهاد» وقد أصبحوا من البروليتاريا.

6
الانقلاب العسكرى للإسلاميين السودانيين

عام 1989، الذى يعتبر نقطة فارقة فى توسع الحركة الإسلامية عبر العالم، لم يشهد الحدث الذى كان من المفروض أن يقوم على أساسه نظام طويل الأمد فى الجزائر على الرغم من الانتصارات الأولى لحزب جبهة الإنقاذ الإسلامى. المفارقة هى أن أهم انتصارات الحركة حدثت فى السودان برعاية حسن الترابى: وجاء عن طريق انقلاب عسكرى بدون أى ديناميكية شعبية، وهو نتيجة لعملية اختراق طويلة الأمد للإنتليجنيسيا الإسلامية لجهاز الدولة والجيش والنظام المالى، مع القطاع الناهض من البورجوازية المتدينة.

لم تولد جماعة الإخوان المسلمين فى السودان سوى فى عام 1944 أى بعد أكثر من خمسة عشر عاماً من تأسيس حسن البنا لها[1] فى مصر، وخلافاً لما حدث فى مصر حيث انتشرت الجماعة منذ البداية فى أوساط الطبقات الوسطى فقد ظل الإخوان السودانيون محصورين فى عالم أصحاب الشهادات والمثقفين حتى منتصف الستينيات. وكما هو الحال فى بلاد أفريقيا السوداء الأخرى، كان المجال الدينى تحت السيطرة القوية للطرق الصوفية[2]: فهى لم تترك سوى مجال ضيق للغاية للرؤيا المتزمتة الخاصة بسكان المدن من الإخوان وهم يناضلون من أجل أسلمة المجتمع والدولة، فلم يجدوا لهم مجالاً متاحاً لذلك قط. عالم الطرق الصوفية الدينية السودانى كان ينقسم فى جوهره إلى فرعين كبيرين، يمثلهما حزبان سياسيان. الأنصار وينتسبون **للمهدى** الذى كان قد أعلن فى عام 1881 **الجهاد** ضد الاستعمار البريطانى[3]: ويمثلهم منذ الاستقلال فى عام 1956 حزب الأمة. أما الخاتمية الأقرب صلة عادة مع مصر فيمثلهم الحزب الاتحادى الديموقراطى، وكان الاثنان يفضلان طريقة الأداء السياسية التقليدية: ولاء النشطاء للزعماء كان يتطابق مع الإخلاص لشيخ الطريقة الصوفية الذى كان يوزع فى المقابل بركاته على المنتمين إليه وحمايته. الأنصار الذين تقودهم

أسرة المهدى، المنتشرون بقوة فى الأوساط الريفية، لهم اليد العليا على الاقتصاد الزراعى للبلاد ؛ الخاتمية، برعاية أسرة الميرغنى، تأثيرها قوى جداً فى السوق والشبكات التجارية. كان التيار الإسلامى موجوداً فى الأوساط المتعلمة داخل المدن، وكانت هذه الأوساط أقلية صغيرة فى الستينيات، وواجه منافسة من الحزب الشيوعى وهو الأقوى فى العالم العربى: وكان يتسم بانتشاره العميق داخل الجامعة كما يمتلك وجودا بين عمال السكك الحديدية فى بلد ترك له المستعمر شبكة سكك حديدية طويلة. كذلك كان للقومية العربية أيضاً أبطالها، مثلما هو الحال فى بقية أنحاء المنطقة: غير أن السودان لم يكن عربيا سوى فى جزء منه[4]: فالجنوب، وهو فى الأساس «وثنى» ومسيحى ولا يتحدث العربية سوى قليلاً؛ ظل مناهضاً لأى مشروع يقوم على القومية العربية وفيما بعد على الإسلام، خشية أن يقوم على حسابه ماحيا خصوصيته السوداء الأفريقية.

فى هذا السياق الذى توثر فيه كل هذه القيود، ظهر الزعيم صاحب الشعبية الكاريزماتية الذى أوصل الإسلاميين السودانيين إلى النصر بواسطة الانقلاب العسكرى فى عام 1989: ولد حسن الترابى عام 1932 فى عائلة من كبار رجال الدين من سلالة مهدى قليل الشأن، حامل للبركة، تلقى تعليما قرآنيا تقليديا قبل أن يدرس الحقوق فى جامعة الخرطوم التى تخرج منها محامياً. ثم واصل دراسته فى لندن للحصول على درجة الماجستير (1957) ثم فى باريس حيث حصل على درجة الدكتوراه فى عام 1964. فى العام ذاته، ولدى عودته إلى الخرطوم، أصبح عميداً لكلية الحقوق. فى أكتوبر سقطت الديكتاتورية العسكرية التى كانت تحكم البلاد منذ 1958، وحلت محلها حكومة مدنية تسيطر عليها الأفكار الاشتراكية.

هذا المفكر البالغ من العمر 32 عاماً والذى يجيد عدة لغات أجنبية كان مزوداً بشرعية مزدوجة – تقليدية ومعاصرة أيضاً على وجه الخصوص– عرف كيف يستخدمهما بأبرع مما يمكن. استعان بتكوينه الغربى لتشكيل حركة سياسية إسلامية جديدة خرجت من رحم الإخوان المسلمين. وهى جبهة الميثاق الإسلامى، وكانت بنيتها قائمة على صورة طبق الأصل من منافسها الأول الحزب الشيوعى السودانى، ثم انفصلت الجبهة تماماً عن منطق الإخوان الذى كان حصر مجهوداته فى الدعوة الدينية[6]. فى الانتخابات التشريعية التى جرت

عام 1965، لم تحصل الجبهة سوى على سبع نواب (منهم مقعدان فى الدوائر المخصصة لأصحاب الشهادات[7] حيث حصل اليسار على الأحد عشر مقعداً الباقية). فى انتخابات الطلاب التى جرت فى العام ذاته جنت الجبهة ثمرة انتشارها الدينى داخل الجامعة بحصولها على 40% من الأصوات وجاءت وراء اليسار الذى حصل على 45% من الأصوات[8]. البرلمان سيطر عليه حزب الأمة بعد حصوله على ستة وسبعين مقعداً وبرز فيه تفوق رجال السياسة المنتمين للطرق الصوفية، فى بلد ظل زراعياً بنسبة 80% وتم تعيين، صادق المهدى رئيساً للوزراء. تحالف الترابى، الذى تزوج أخت صادق، مع حزب الأمة: بذلك توصل الإخوان إلى عضوية لجنة إعداد الدستور التى اقترحت أن يكون الإسلام دين الدولة **والشريعة الإسلامية** هى المصدر الرئيسى للتشريع. كانت تلك هى الفرصة – بالنسبة لحز قلية مثقفة – أن يتضامن مع الجماعة المسيطرة التى تنتسب **للمهدى**، وتعيد من جديد التجربة التى رأسها هذا الأخير بمناداته بتطبيق **الشريعة** فى المرحلة المعاصرة مثلما فعل سلفه فى الدولة المهدية التى قامت فى نهاية القرن التاسع عشر. سمح هذا التكنيك للتيار الإسلامى بوضع رجاله فى قلب المؤسسة السياسية. إلا أنه بوضع **الشريعة** فى قلب الهوية السودانية قام هذا التيار بمعاداة 30% من المواطنين غير المسلمين وخاصة سكان الجنوب. فى سياق التوتر الشديد الذى تلى ذلك والذى قامت بسببه الحرب الأهلية فى الجنوب، أوصل انقلاب عسكرى فى يونيو 1969 الجنرال نميرى إلى السلطة يسانده الشيوعيون وبدعم من مصر الناصرية وجماعة الخاتمية. تم حل جبهة الميثاق الإسلامى وأمضى الترابى سبع سنوات فى المعتقل.

لما كان الإسلاميون السودانيون يفتقدون التأثير على الكتلة الشعبية التى تتقاسم ولاءها الجماعتان الرئيسيتان، فقد تحلوا بالصبر فى عملهم على السيطرة على الوسط الطلابى الذى هو المزرعة التى يتكاثر فيها المثقفون والطبقات المتوسطة المتدينة. فى السجن ألف الترابى كتيبا: **وضع المرأة فى الإسلام** يحض فيه على مشاركة المرأة فى الحياة العامة مع تأكيده القوى على أنها يجب أن تظل محجبة. أدى ذلك إلى معاداة الأوساط المتمسكة جداً بالتقاليد له، ولكنه سمح لحركته بأن تضم العديد من الطالبات وقد كانت أحزاب اليسار العلمانية والشيوعية وحدها هى التى تقدم لهن حتى ذلك الوقت رؤية للعالم تضع

تطلعاتهن للتحرر فى الاعتبار. فى الوقت ذاته فقد الحزب الشيوعى، الذى اعتمد عليه نميرى عند استيلائه على السلطة، دعم الدكتاتور الذى قام بحل تنظيماته موجهاً له بذلك ضربة لم يستطع النهوض منها بعد ذلك، وهو ما سهل على الإسلاميين استمالة أهل المعرفة من الصفوة التى كان يهيمن عليها الحزب الشيوعى. فى عام 1977 قل عدد المؤيدين للنظام بشكل خطير أمام الإخفاقات الاقتصادية وتعثر حملة الجيش فى الجنوب. حينئذ قرر نميرى القيام «بمصالحة وطنية»، مفرجا عن معارضيه ومعيدا المنفيين إلى أرض الوطن. أدى الترابى وجماعته دوراً هاماً فى هذه العملية وذلك بتسللهم إلى الوظائف العليا، حيث جعلتهم دراساتهم، التى جنوها فى كثير من الأحيان فى بلاد الغرب، ضروريين لإعادة دولاب الدولة إلى الدوران. جاءت هذه «البرجماتية» التى اتسم بها التيار الإسلامى السودانى، والتى نظَّر لها الترابى تحت تسمية «فقه الضرورة» والتى كانت تدفع أعضاء ذلك التيار إلى احتلال أى وظيفة متاحة فى السلطة، نتيجة لما كانت تتصف منظمته به من محدودية العدد ونخبوية الأعضاء. فعلى عكس مما قام به الإخوان المسلمون المصريون والإسلاميون الجزائريون والفلسطينيون والإيرانيون الذين سعوا فى مرحلة أولى إلى مخاطبة كتلة السكان، اعتمد الترابى وأقرانه (وهم فى ذلك أقرب إلى المودودى والجماعات الإسلامية الباكستانية ومن أنور إبراهيم وجماعة آبيم الماليزية) على أسلمة المجتمع «من أعلى»: إذ سمح له انتزاع السلطة بواسطة النخبة «المستنيرة» بتنفيذ مشروعه.

ولهذا استُخدِمُوا كوسطاء بين السودان والعربية السعودية التى وصلت إلى قمة سلطانها المالى بعد حرب أكتوبر 1973 وكانت تود توثيق علاقاتها بهذا البلد المجاور المطل على البحر الأحمر والمورد الضخم لليد العاملة المهاجرة[9]، كما كان يهمها أن تنأى به عن التأثير الشيوعى. من جانبه كان النظام السودانى يسعى، مثل كافة البلاد الأفريقية المسلمة الفقيرة، إلى جذب رءوس المال العربية فى الخليج. منذ خريف 1977 افتتح بنك فيصل الإسلامى فرعاً سودانياً ؛ ثم بنك البركة فى 1984 وأيضاً مؤسسات مالية أخرى من النموذج ذاته. احتكر المقربون من الترابى جزءاً كبيراً من الوظائف فى تلك المؤسسات، متيحين بذلك الوظائف والثراء إلى الذين نشطوا فى صفوف منظمة الطلاب التابعين لهم

– وهى الظاهرة التى تشبه مثيلتها فى النظام المصرفى الإسلامى المـــاليزى[10]. كما أن تلك البنوك مولت أيضاً، بشروط ميسرة للغاية، مســـتثمرين ومقــاولين ورجال أعمال ارتبطوا بالحركة فشجع ذلك تصعيد بورجوازية متدينـــة تعتمــد مباشرة فى نجاحها الاقتصادى على علاقاتـــها السياســية بالحركــة وتســتلهم أيديولوجيتها. وأخيراً استمالت تلك المؤسسات البنكية بنجاح مودعين محتملين – وخاصة بين صفوف التجار المحليين الذين لم يكن فى مقدورهم اللجــوء إلــى البنوك التقليدية التى تتوجه بالنظر إلى الخارج، وجعلت منهم زبائن لها تجاريين وسياسيين. صادفت هذه العملية بعض النجاح: فقد أصبح بنــك فيصــل ثــاني البنوك فى البلاد، من ناحية قيمة الإيداعـــات فيــه، اعتبــاراً مــن منتصــف الثمانينيات. بفضل هذه الظاهرة التى بينت حصولهم علــى الدعــم الســعودى، استطاع الإسلاميون السودانيون أن يتخطوا محدودية وجودهم داخل الأوســـاط الجامعية والثقافية، للوصول إلى البورجوازية المتدينة والمتعلمة الناهضة بــأن أعطوا لها صوتا مسموعا، وابتعدت مــن دائــرة تــأثير الأحــزاب اللادينيــة (الشيوعية والقومية، إلخ) والجماعات الدينية التقليدية أيضاً. الارتباط الســعودى – السودانى عن طريق الجبهة الوطنية الإسلامية عــبر عنــه أيضــاً المركــز الإسلامى الأفريقى الممول بسخاء من بلاد الخليج. وضع المركز اعتباراً مــن 1979 تحت إدارة عضو فى الحزب كانت وظيفته هى تنشــأة الدعــاة وشــباب الصفوة القادمين من أفريقيا المتحدثة بالفرنسية والإنجليزية المشبعين بالرؤيــة السلفية للإسلام والمزودين بما يسمح لهم بمحاربة المبشرين المســيحيين وبــأن يحلوا محل الطرق الصوفية التقليدية[11].

تميزت السنوات الثمان الأخيرة من عهد النميرى بتزايد تأثير المقربين من الترابى بعد أن تُركوا أحراراً فى أن يتحوصلوا داخل أجهزة الدولة بشـــرط ألا يتعرضوا للدكتاتور ذاته. كان النميرى يرى فى أســـلمة القوانيــن علــى يــد «الترابيين» فرصة تسمح له بسيطرة أكثر تحكماً فى شعب أعياه فساد النظـــام وعدم كفاءته، وبنقل الصراعات الاجتماعية إلى داخل الساحة الدينية. من هـــذا المنظور تم فرض الشريعة بقرار رئاسى فى سبتمبر 1983: تم بتر أولى أيــدى اللصوص ورجم أول الزناة، وحرم بيع الخمور كما تم تشجيع أســـلمة النظـــام المصرفى. فى يناير 1985 تم تنفيذ حكم الإعدام شنقاً علناً فى محمود محمد طــه

أحد المفكرين الذين حاول إعادة التفكير في بعض النقاط الخاصة بالعقيدة الإسلامية[12]. في مارس قام نميري، وقد أقلقته درجة تأثير الترابي والمحيطين به، وبعد أن وصفهم «بالأخوة الشياطين»، باعتقالهم لفترة قصيرة، قبل أن ينهار نظامه في الشهر التالي.

سنوات الديموقراطية الأربع التي كانت بمثابة فترة استراحة قصيرة بين سقوط نميري والانقلاب العسكري في يونيو 1989، دعمت خلالها الحركة الإسلامية السودانية مواقعها، بأن أسست في عام 1985 الجبهة القومية الإسلامية، التي حصلت على واحد وخمسين مقعداً (من مائتين وأربع وستين) في الانتخابات البرلمانية التي جرت في إبريل 1986، منهم عشرون مقعداً من الثمان والعشرين المخصصين «لحملة الشهادات الجامعية». وبالمقارنة بنتائجها في انتخابات عام 1965 تكون الحركة الإسلامية قد حققت هيمنة واضحة جداً على أوساط الناخبين من الطبقة الوسطى المتعلمة، ولو أن النتائج التي حققتها في المجتمع ككل قد كشفت عن أنها لم تتمكن –على عكس مثيلتها الجزائرية– من اختراق مجموع السكان. في المقابل استغلت الجبهة القومية الإسلامية تلك السنوات في التسلل داخل الهيراركية العسكرية (وهو ما لم ينجح الإسلاميون الجزائريون في تحقيقه) بأن زودتها بالتبرير الأيديولوجي للحرب التي يخوضها الجيش ضد الوثنيين والمسيحيين في جنوب البلاد، واضعة إياها تحت راية **الجهاد**. إلا أن الإخفاق في تلك الحرب قد حمل الحكومة على التفاوض مع المتمردين في الجنوب واضطرها إلى أن تعلق في 30 يونيو 1989 القوانين الإسلامية السائدة كشرط مسبق لقيام الوفاق الوطني[13].

الانقلاب العسكري الذي قاده اللواء عمر البشير بتأييد من الضباط الإسلاميين[14] في اليوم ذاته أفشل المشروع برمته. بادر الانقلاب بتسريب معلومة أن الترابي – على الرغم من تحديد إقامته –من أجل التمويه– لبعض الوقت مثل بقية القادة السياسيين– «هو العقل المفكر» للنظام الجديد. كما حدث في باكستان في عام 1977، عندما أطاح الجنرال ضياء الحق بعلي بوتو ثم أعلن قيام «الدولة الإسلامية» مستلهما أفكار المودودي، وصل المثقفون الإسلاميون، والبورجوازية المتدينة المتأثرة بأفكارهم، إلى السلطة في السودان دون أي تحرك شعبي في صالحهم؛ في الحالتين، الباكستانية والسودانية، كان قطاع من

الهيراركية العسكرية قد اعتنق الأيديولوجية الإسلامية وضمن انتصار الحركة، متفاديا اللجوء إلى الشباب الفقير في المدن والتي كانت احتياجاتهم الاجتماعية حبلى بتقلبات غير مسيطر عليها من النظام القائم. في كلا البلدين عرفت الأيديولوجيا الإسلامية بكل سهولة الطريق إلى قيادة الجيش - سواء بالنسبة للجماعات **الإسلامية** في باكستان أو **الجبهة القومية الإسلامية** السودانية - بأن أعطته تبريراً دينياً واسعاً للحروب التي يقودها الجيش بدون أن يحقق فيها نجاحاً يذكر - ضد انفصال بنجلادش عام 1971 بالنسبة للأول وضد الوثنيين والمسيحيين في الجنوب بالنسبة للآخر. وأخيراً إقامة دكتاتورية عسكرية إسلامية تُرجِمت في سنواتها الأولى بعمليات قمع لا ترحم ضد الطبقات الوسطى غير الدينية التي يُرمز لها في باكستان بشنق علي بوتو عام 1979. في السودان، الذي كانت تتسم عاداته السياسية تقليدياً بالهدوء والسلاسة والتي كانت تقوم على الزيجات والتحالفات القبلية داخل النخبة الحاكمة، وهو ما كان يضمن الحماية للذين يُغْضَب عليهم مؤقتاً، افتتح نظام 1989 عهداً من العنف غير المسبوق: التصفيات وأحكام الإعدام طالت في البداية هيئة ضباط الجيش، على حين أجبر الموظفون المدنيون والعسكريون أيضاً على حضور دورات «إعادة تثقيف» بهدف جعلهم يقبلون الرؤية الإسلامية للعالم. تعذيب المقبوض عليهم داخل الـ Ghost houses أو **فيلات الأشباح** الخاصة بالأجهزة الأمنية أصبح شيئاً عادياً، نددت بها بعض المنظمات الدولية[15] - على حين كان الترابي يقلل من أهميتها، معزياً إياها إلى «الحساسية المفرطة للسودانيين[16]». كما ألغيت الجمعيات والأحزاب والصحف المستقلة وتم اعتقال المسئولين عنها.

القسوة «الثورية» لسنوات النظام الأولى سمحت للجبهة القومية الإسلامية بنشر هيمنتها على الدولة بأن سكّنت رجالها القادمين من الإنتليجنسيا الإسلامية والطبقات الوسطى المتدينة في جميع الوظائف. وكان هدفها هو تدمير سلطان الجماعات التقليدية المسيطرة النابعة من الأحزاب السياسية الكبرى المرتبطة بالجماعات المذهبية وإحلال نخبة «عصرية[17]» جديدة محلها. في الوقت ذاته كانت تقمع، بقسوة أكبر، المثقفين وأعضاء الطبقات الوسطى غير الإسلامية مجبرة عدداً كبيراً جداً منهم إلى الخروج للمنفى حتى لا يشكلون لها بديلا. سعت الجبهة القومية للإنقاذ أخيراً إلى تعويض ضعف تغلغلها الشعبي بأن قامت

بتفضيل إحدى المجموعات العرقية ذات الأصول الأجنبية من الغرب الأفريقي، الفلاّتة[18]، والتي أبقتها أصولها في وضع هامشي - ضامنة بذلك أن تجد في أوساط هذه الجماعة العرقية عملاء لها تزداد درجة ولائهم، بل ودرجة استعدادهم الكامل للقيام بالأعمال الحقيرة، بمقدار ماتدين للحركة من ترقي مستواها وبما تخشاه من خسارة إن تغير النظام.

سمحت هذه السياسة للترابي وأقرانه بالاستيلاء على الدولة والبقاء فيها لمدة عقد من الزمان، وهو ما جعل الزعيم الكاريزمي يحظى بإعجاب معظم الحركات المثيلة في العالم العربي - وبخاصة مسئولي حركة الاتجاه الإسلامي التونسية وحماس الفلسطينية[19] وكانتا تقدمان السودان على أنه المثل الذي يحتذى - وبتعاطف القوميين بل ونشطاء اليسار في المنطقة الذين جعلهم خطاب الترابي المناهض للاستعمار ينسون القمع الواقع على رفقائهم في الخرطوم. على عكس نظام الجنرال ضياء الموالي للتيار الإسلامي في باكستان، والنابع أيضاً من انقلاب عسكري ولكنه حظي بتأييد أمريكي قوي لمحاربته السوفييت في أفغانستان، تعرض النظام السوداني لغضب الولايات المتحدة، قام هو بتأجيجه بعد ذلك. أعمال العنف التي اقترفها الجيش والجماعات المسلحة في حربه التي لا تنتهي في الجنوب أثارت ضد النظام عدداً كبيراً جداً من المنظمات المسيحية، بروتستانتية وكاثوليكية، لها تأثيرها في الأوساط العليا في واشنطن والعواصم الأوروبية، سدت في وجه القادة السودانيين سبل المشاركة في مختلف ساحات «الحوار الإسلامي-المسيحي»، وهي التي سمحت للحركات الإسلامية في بلاد أخرى من إقامة اتصالات مع دوائر السلطة الغربية. من هذا المنطلق، فعلى الرغم من أن الجبهة القومية الإسلامية جاءت إلى السلطة عبر انقلاب عسكري وتقودها نخبة تعلّم أغلب أعضاءها في بريطانيا والولايات المتحدة، فقد واجهت عداءً أمريكياً يذكرنا بالذي تواجهه إيران الخوميني، الموضوعة مثلها في قائمة الدول التي تساند الإرهاب. ولكن عرف النظام، مثلما حدث في إيران، كيف يحوّل هذا العداء وما يصاحبه من عقوبات إلى مصدر من مصادر شرعيته ؛ فقد سمح ذلك في السودان بإرجاع سبب الكوارث الاقتصادية التي عرفتها البلاد، عبر العقد الزمني السابق، إلى أمريكا، كما سمح بحض الشعب توحيد صفوفه في وحدة مقدسة. كما سمح أيضاً للترابي- الذي

أيد صدام حسين أثناء حرب الخليج 1990–91 فخسر مؤقتاً الدعم السعودي – بتجميع التأييد الدولي خارج نطاق التيار الإسلامي، وأن يجعل من بلاده، على الرغم من كونه أحد أفقر البلاد على الأرض، رمزاً من رموز مقاومة الإمبريالية. في إبريل 1991 جمع مؤتمر شعبي عربي وإسلامي انعقد في الخرطوم، علاوة على أعلى النخب الإسلامية الدولية القادمة من الشرق الأوسط العربي والمغرب العربي وإيران وأفغانستان وباكستان ياسر عرفات والناصريين المصريين، أكد المؤتمر على تضامن المشاركين مع العراق عارضاً نفسه كبديل لمنظمة المؤتمر الإسلامي الواقعة تحت التأثير السعودي، وإن لم يكن يمتلك وسائل مثل وسائلها. تلي ذلك مؤتمر ثاني في ديسمبر 1993 كانت له الأهداف ذاتها، ثم مؤتمر ثالث في مارس إبريل 1995 [21]. منحت تلك المؤتمرات للترابي فرصة تأكيد ذاته على الساحة الدولية، من خلال وسائل الإعلام العالمية التي يحسن التلاعب بها واستخدامها بأفضل ما يمكن[22]، ومحكماً بذلك قبضته على بلاده. هكذا توصل النظام إلى أن يحجب بذكاء أصوله الانقلابية وافتقاره لقاعدة شعبية، وأن يقدم نفسه في صورة قوية ثورية تتحدث باسم الجماهير المسلمة والتقدمية في العالم. وقد نجح في الوصول إلى تلك المكانة لأنه كان قد أصبح في عام 1989، ليس فقط الحركة الإسلامية السنية الوحيدة التي استولت على الدولة، وإنما لأنه استغل الفراغ الذي تركته وفاة الخوميني في شهر يونيو ذاته الذي انتهى بحدوث انقلاب الخرطوم.

7
أوروبا دار إسلام :
الحجــاب و« الفتــوى »

توفى الخومينى فى الثالث من يونيو 1989، بعد أكثر من ثلاثة شهور مـــن النداء الذى وجهه للمسلمين فى العالم كله بقتل صاحب كتاب **آيـــات شـــيطانية**. تعتبر هذه **الفتوى** المذهلة الوصية السياسية لآية الله وتختتـــم بـــها ســـنة 1989 المرحلة الصاعدة التى عرفتها الحركات الإسلامية طـــوال العقـــد الـــذى بـــدأ بالاستيلاء على السلطة فى طهران عام 1979. صدرت الفتوى عند ملتقى حدثين لهما قوة الرمز. فقد اضطرت طهران إلى وضع حد لحربـــــها الطويلـــة ضـــد العراق 1980-1988 بعد أن يئست من إمكانية إسقاط صدام حسين: كما احتفظت العربية السعودية بهيمنتها على التعبير عن الإسلام على الرغم من المحـــاولات الإيرانية لإفقادها توازنها. تعتبر **الفتوى** فى هذا الســـياق محاولـــة لاســـترداد المبادرة فى هذا المجال. فقد جعل الخومينى من نفســـه الحـــامل الأول للـــواء المسلمين الذين شعروا بالإهانة من رواية تمس شرفهم ودينهم وثقافتـــهم - فـــى حين لم تستطع لا الرياض ولا المؤسسات المعتمدة عليها من منع نشر الكتـــاب. ثم إن **الفتوى** الصادرة فى 14 فبراير 1989 قد نقلت الخط الفاصل الذى يقـــف عنده الصراع الإسلامى فى جنوب غرب آسيا خلال الثمانينيات إلـــى خـــارج الحدود التقليدية التاريخية لأمة المؤمنين، نحو أوروبا الغربية حيث يعيش سلمان رشدى وهو من مواطنيها. ثم إنها قذفت فجأة **بدار الإسلام** إلى نطاق الكون كله وجمَّعت السكان المهاجرين من ذوى الأصول الإسلامية، جاعلة منـــهم رهـــائن المعركة الدائرة بين القوى المتصارعة من أجل السيطرة على مجـــال المعـــانى الإسلامية، وحولتهم بعد ذلك إلى فاعلين مؤثرين فى هذا الصراع، الذى سيصبح الغرب إحدى ساحاته الجديدة عبر العقد الزمنى التالى.

يعتبر الخامس عشر من فبراير 1989 يوم انتصار **الجهاد** الذى تبنته العربية السعودية والولايات المتحدة فى أفغانستان: ففى ذلك اليوم أنهت القوات السوفيتية بمبادرة من جورباتشوف انسحابها. وكان من المنتظر أن تحتل حكومة ائتلافية مشكلة من أحزاب المجاهدين فى بيشاور، بتأثير سعودى باكستانى، مكانها فى كابول. غير أن ذلك الحدث احتاج لأكثر من ثلاثة أعوام أخرى لتكتمل شروطه أى حتى تقع العاصمة الأفغانية بين أيدى المجاهدين. إلا أن التصورات كافة حينذاك كانت مقتنعة أن العربية السعودية ستحقق مكسباً آخر فى تأكيد تسيدها الفكرى على الإسلام العالمى - خاصة وأن الأحزاب الشيعية الأفغانية لم تكن عضوة فى التحالف المنتصر. إلا أن نهاية الانسحاب السوفيتى مرت دون أى إشارة لها تقريباً فى قاعات تحرير الصحف التى نشرت فى جميع أنحاء العالم الفتوى التى أصدرها الخومينى فى اليوم السابق والتى أعاد بها وضع إيران فى قلب كافة الرهانات المرتبطة بالتعبير السياسى للإسلام وبالسيطرة عليه. فى الوقت ذاته الذى ظهر فيه ذلك النص القصير الذى «حكم بالإعدام» على مؤلف «آيات شيطانية» وناشرى الكتاب والذى طالب فيه «كل مسلم حريص على دينه بتنفيذ الفتوى على الفور حيثما كان»، كانت تبث صور اقتحام المركز الثقافى الأمريكى فى إسلام أباد فى باكستان فى 12 فبراير والذى أدى إلى وقوع خمسة قتلى وعشرات الجرحى من بينهم رئيس حزب العلماء الديوبانديين مولانا فضل الرحمن: لم تُجْدِ مساندة الولايات المتحدة **للجهاد** الأفغانى فتيلا لحماية إحدى مؤسساتها من هجوم الجماهير الثائرة عليها بسبب كتاب سلمان رشدى (على الرغم من عدم وجود صلة لسلمان رشدى بالجانب الآخر من الأطلنطى). كان من الممكن أيضاً رؤية البرامج المخصصة للحديث عن **الفتوى** أفلاماً صورت قبل شهر من هذا التاريخ فى مدينة برادفورد فى مقاطعة يوركشير الإنجليزية لحرق الرواية فى الميدان العام بمبادرة من مجلس مساجد تلك المدينة التى يقطنها سكان عديدون من أصول باكستانية.

أثارت سلسلة أعمال العنف تلك، ضد عمل خيالى، الذهول والاستياء الشديدين فى الغرب لأنها أعادت إلى الذاكرة أحداث التعصب الدينى فى مرحلة محاكم التفتيش فى إسبانيا أو أحداث حرق الكتب فى الميادين العامة التى كان يشعلها النازيون. على حين كان النشطاء فى برادفورد يدفعون من جانبهم بأن

رواية تصف شخصيات ترمز إلى نساء النبى محمد كعاهرات ، هى إهانة لشرف الإسلام كما أنها تهزأ بعقائده. لم يكن يهمهم كثيراً أن رشدى أراد كتابة رواية خيالية موضوعها هو الانقلاب الحادث فى تمثيلات ومعايير المسلمين المقيمين فى أوروبا الغربية فى الربع الأخير من القرن العشرين وفى مرجعياتهم الناتجة عن موجة الهجرة الكبيرة والإقامة الدائمة فيها. زاد من خطورة موقفه أن أصوله المسلمة جعلت ذلك المجدّف فى عيون خصومه مرتداً، أى مجرماً تحكم الشريعة عليه بالإعدام إن لم يعلن توبته.

سيطر تلاميذ المودودى من الهند وباكستان وعبر مراكزهم البريطانية المتمثلة فى مكاتب **البعثة الإسلامية للمملكة المتحدة**[1] **U.K.Islamic Mission** على الشهور الأولى من قضية رشدى فيما بين نشر الرواية فى سبتمبر 1988 وحرق الكتاب فى برادفورد فى 14 يناير 1989. قاموا باستثارة الشبكات السعودية لمصادرة الكتاب عن طريق الضغوط على حكومة لندن، إلا أن ذلك لم يجد فتيلا. المرحلة الثانية بين حرق الكتاب **والفتوى**: احتلت الجمعيات الديوباندية والبارلوية مقدمة مسرح الأحداث بأن نشطت بدأت نشاطها عند القاعدة، مثيرة الشارع ضد الرواية ومؤلفها فى إنجلترا وباكستان فى الاتجاه المعاكس لمنطق دبلوماسية الرياض، التى تنظر دائماً بعين الارتياب إلى التحركات الشعبية. ثم جاءت أخيراً المرحلة الثالثة: بدأت فى 14 فبراير بإيعاز من الخومينى جمعت بين التعبئة الجماهيرية والعمل الدولى والتهديد بالإرهاب. فى كل مرحلة من تلك المراحل استولى تيار إسلامى مختلف على إدارة الحملة منحيا الآخرين جانبا: فبالإضافة إلى غريمى الثمانينيات أى الوهابيين السعوديين **والجماعات الإسلامية** والإخوان المسلمين من ناحية، وإيران من ناحية أخرى، انضم منافس ثالث لهما، هو دوائر علماء الدين الهنود-الباكستانيين ولا سيما الديوبانديين، فلم يتوقف تأثيرهم على الساحة الإسلامية الدولية عن النمو خلال عقد التسعينيات، ومن بين صفوفهم خرج الطالبان.

منذ 3 أكتوبر 1988، أى بعد أسبوع واحد من ظهور **آيات شيطانية**، أرسلت المؤسسة الإسلامية فى لايسستر، التى يقوم على إدارتها ورثة المودودى الفكريين، خطاباً دورياً إلى كافة المساجد والجمعيات المسلمة فى المملكة المتحدة تطالب فيها – مستشهدة بمقتطفات من الرواية – بالمشاركة فى حملة من

العرائض تطالب بمنع نشر الرواية وسحبها من السوق واعتذار علنى من المؤلف. وهم يقومون بتلك المبادرة بعد أن ناشدهم «إخوانهم» فى الجماعة الإسلامية فى مدينة مدراس بالهند بأن يؤيدوا طلبا تقدم به رجال سياسة من مسلمى الهند من أجل منع دخول الكتاب إلى موطن رشدى الأصلى. استجاب رئيس الوزراء الهندى فى ذلك الوقت راجيف غاندى، الذى كان يخوض معركة انتخابية صعبة يحتاج فيها إلى أصوات المسلمين (نحو 15% من المليار هندى) فى 5 أكتوبر – رد عليه المؤلف رداً عنيفاً. فى الأسبوع التالى، قامت لجنة العمل الإسلامى فى اجتماع دعا إليه أحد الدبلوماسيين السعوديين العاملين فى لندن، فى مقر إقامته بتكثيف الحملة مطالبة بأن يمتد القانون البريطانى ضد التجديف (والذى يحمى فقط الكنيسة الانجليكانية) إلى بقية الأديان، مما يسمح بمصادرة الرواية. ظلت تلك الطلبات دون رد فعل أمام الحماية القانونية التى تتمتع بها حرية التعبير فى المملكة المتحدة. من ناحية أخرى حظرت معظم الدول الإسلامية دخول الكتاب إلى أراضيها كما تمت إدانته فى اجتماع المؤتمر الإسلامى الذى تؤدى فيها العربية السعودية دوراً رائداً. إلا أن المرحلة الأولى من تعبئة الرأى العام ظلت ضعيفة التأثير: أتباع المودودى فى المملكة المتحدة وهم من المثقفين المنظمين تنظيماً جيداً للغاية ولكنهم ضعيفو الانتشار وسط الجماهير المسلمة (وهؤلاء أغلبهم من العمال الذين طالتهم البطالة بشدة، معظمهم من الديوبانديون والبارلويون) كان هدفهم مضاعفة قوة تأثيرهم والحصول على سلطان معنوى وسياسى يفتقدونه بأن يدافعوا عن شرف الإسلام. أتاحت لهم تلك الحملة فرصة توسيع قاعدتهم بأن يضموا إليهم الشباب الفقير من سكان المدن الباكستانية من المهاجرين: فهذا الشباب، خلافا لما هو حال جيل آبائهم غير المتعلم وغير المتمكن من اللغة الإنجليزية، درس فى المدارس الإنجليزية وكان فى استطاعته أن يستجيب لما يتضمنه كتاب منشور بتلك اللغة. إلا أن هؤلاء المثقفين حرصوا على الحفاظ على الاتصالات التى أمنوها لأنفسهم داخل المؤسسات البريطانية، فقد كانت تلك المؤسسات تعتبرهم محدثيها الإسلاميين المرجعيين، وكانوا يفضلون الضغوط الدبلوماسية على أمل أن يجعلها الثقل المالى السعودى أكثر تأثيراً، من المبادرات المثيرة للضجة. الواقع أن فى بداية العقد كانت الرياض قد أثارت فضيحة وضجة بأن منعت

عرض فيلم تليفزيوني من إنتاج الـ بى بى سى عنوانه موت أميرة يحكى الطريقة التى تمت بها تصفية حالة زنا داخل العائلة المالكة السعودية. أما آيات شيطانية فلم تعتبر حالة قصوى تتطلب تدخل الجهاز الدبلوماسى السعودى وتهديد لندن بعمليات انتقامية تجارية. فى نهاية شهر ديسمبر من عام 1988 أعلن النائب العام فى المملكة المتحدة أن الكتاب ليس فيه ما يسبب ملاحقته قانوناً.

فشل هذه المرحلة الأولى من الحملة فتح الباب لمظاهرات شعبية نظمتها جمعيات ديوباندية وبارلوية. أعضاء تلك الجمعيات لم يكونوا مهتمين برواية كتبت بالإنجليزية وبعيدة عن متناول عالم تمثيلهم المعتاد، ولا مهتمين باعتبارات جيوبوليتيكية. كان رد فعلهم من المستوى البدائى والمباشر على ما اعتبروه إهانة للإسلام، أى لقواعد سلوكهم اليومى، بالمعنى المتشدد والراسخ الذى تلقوه فى مدارسهم الدينية. وبالنسبة لقادة تلك الجماعات التى تقوم سلطتهم على إيمان اتباعهم المطلق بسلامة العقيدة وثباتها، فإن أى نص قد يدخل الشك إلى العقول – وخاصة عقول الجيل الجديد الأكثر تقبلاً للتأثير الغربى – يعتبر خطراً داهماً. وتزداد الخطورة فى الإطار البريطانى حيث يرتبط سلطان الملالى، الذى يجعل منهم أفضل الوسطاء بين السكان المسلمين وسلطات المملكة المتحدة، بارتفاع السياج العقلى واللغوى والثقافى الذى يفصل أتباعهم عن المجتمع الكلى ويحّد من اتصالهم المباشر به. إن لم تتم محاصرة «تجديف» آيات شيطانية فقد يحث ذلك الشباب الهندى الباكستانى، مثلما حث أبطال الرواية، على تكسير المخططات التقليدية الموروثة للتفكير وهدم قواعد الانصياع والطاعة لرجال الدين الديوبانديين والبارلويين. كانت الحملة على رشدى تمثل لهم عملية دفاع عن مصالح مكتسبة، وهو السبب الذى دفعهم إلى تحريض قواتهم بعنف شديد على حرق الرواية فى برادفورد وإلى إشعال النار فى المركز الثقافى الأمريكى فى إسلام أباد. لم يكن للعنف الرمزى أو الحقيقى لتلك المظاهرات التى ضمت عدداً كبيراً من أفراد عاديين أى امتداد سياسى مباشر، ولا أى اتصال بالكبار من أصحاب السلطان، خلافا للحملة التى قام بها المودوديون، والتى استولت عليها الدوائر العليا السعودية ولكن دون أن يكون لها تأثير على الشارع.

إصدار الخوميني لفتواه، كان يعني أنه إحتوى هذه المبادرة الشعبية غداة قلاقل إسلام أباد واعطاها البعد السياسي الذي كانت تفتقده: فامتدت على الفور إلى أبعاد عالمية. كانت الحملة موجهة حتى تلك اللحظة ضد الرواية ولو أن الهتافات كانت تطالب من وقت لآخر بموت رشدي. أما الآن وقد أصبحت المطالبة هي بإعدام مؤلف وهو مواطن بريطاني (لا صلة له البتة بإيران) فقد تغير الموقف وسحب البساط من تحت أقدام السعوديين الذين لم يستطيعوا منع نشر الكتاب، وهو ما جعل مرشد طهران البطل بلا منازع للمسلمين الذين وجهت لهم الإهانة، مقابل ضعف التحرك الذي قامت به الرياض - لاغياً تماماً أي قيمة للمكاسب الرمزية التي كانت تتوقعها المملكة من نجاح **الجهاد** في أفغانستان والذي أكده الانسحاب السوفيتي في 15 فبراير. أخيرا، وهو الأهم، تجاهلت المطالبة بإعدام رشدي الحدود التقليدية لعالم الإسلام: الواقع أن **الفتوى** في المذهب الفقهي لا يمكن أن تكون لها صلاحية خارج **دار الإسلام**، أي ذلك الجزء من الكون المحكوم بأمير مسلم، والذي يتم فيه تطبيق **الشريعة**، من حيث المبدأ. إلا أن الخوميني جعل بهذا العمل المثير من الأرض كلها نطاقاً لتنفيذ حكمه الفقهي: فهو لم يفرض نفسه فقط رمزياً على الشيعة والسنة متخطيا حدود إيران وحدها وإنما اعتبر أن نطاق سلطانه يشمل السكان المهاجرين إلى أوروبا وأدخلهم بالتالي إلى «مجال الإسلام». كانت لهذا الانقلاب المزدوج آثار كبرى على علاقات القوى داخل العالم الإسلامي وعلى الإدراك المتبادل بينه وبين الغرب.

نجح الخوميني في تعديل أوضاعه داخل مجال المعاني الإسلامية. في إيران ذاتها، أعاد التشدد إلى القاموس السياسي في مواجهة إرهاصات تيار «برجماتي» قاده رئيس البرلمان هاشمي رفسنجاني، طفق يبحث عن وسائل إعادة العلاقات مع الغرب بعد النهاية المجردة من أي أمجاد في الحرب مع العراق. فأثار حماسة الفقراء بعد أن فقدوا الدافع واحبطوا: قدم لهم في الوقت ذاته معركة معنوية ودينية غير مسبوقة، تجعلهم ينسون سخطهم الاجتماعي في بلد واكب فيه تزايد الفقر داخل الكتلة الشعبية الإثراء الفاحش للبورجوازية المتدينة من تجار السوق المرتبطين بالملالي. في الخارج، أحرج السعوديين وحلفاءهم وفرّق بينهم، مضعفاً مراكزهم في عملية وصلت إلى منتهاها في العام

التالى من اندلاع حرب الخليج. فقد حصل على تأييد نشطاء سبق لهم الاشتراك في الجهاد الأفغاني، وكانت الرياض تعتقد أنها جذبتهم إلى فلكها وأبعدتهم عن الصيغة المتطرفة الإيرانية المناهضة للأمريكيين مثل الشيخ المصرى عمر عبد الرحمن (الذى اشتهر بعد حادث الاعتداء على مركز التجارة العالمى فى نيويورك عام 1993). فى ختام مؤتمر وزراء خارجية منظمة المؤتمر الإسلامى فى 16 مارس اضطرت كل من العربية السعودية والدول «المعتدلة» قبول بيان يقر بأن مؤلف **آيات شيطانية** مرتد. كان ذلك بمثابة إعطاء تبرير عقائدى **للفتوى** – بالحكم على «تجديف» رشدى طبقاً لمقولات الفقه الإسلامى – مع تفادى الطابع الاستفزازى للحكم الصريح بالإعدام على مواطن بريطانى يعيش فى إنجلترا. نجح الخومينى، عن طريق آخر قراراته السياسية الكبيرة قبل وفاته، فى إيقاع خصومه فى الفخ. وكما صرح الرئيس الإيرانى خامنئى (خليفته): «إنه مرشد المجتمعات والأمة الإسلامية فهو يعتبر جميع مسلمى العالم مترابطين بقلوبهم، فهو ليس فقط مرشد الأمة الإيرانية؛ وهو بوصفه مرشداً للأمة الإسلامية يتعين عليه الدفاع عن حقوقها.[3]»

«المجتمعات» التى أراد مثل هذا المرشد فرض نفسه عليها تتشكل أغلبها من المهاجرين إلى أوروبا الغربية. السبب وراء حركات الهجرة التى يعود بعضها إلى العقود الأولى من القرن كان البحث عن عمل[4]. فقد كانت الصناعات الأوروبية تبحث عن يد عاملة عادية بأرخص تكلفة، فى حين كان المهاجرون يسعون وراء تحقيق دخل من أجورهم يستطيعون تحويله إلى بلادهم الأصلية. لم يكن هناك شىء «إسلامى» بالتحديد فى تلك الهجرات مرتبطا لا بالإيمان ولا بانتشاره – وهى هجرة نجد نظيراً لها بين الشعوب ذات الأصول المسيحية من جنوب أوروبا التى راحت تبحث عن عمل فى بلاد الشمال. بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، ثم خلال حصول معظم البلاد الإسلامية على استقلالها توسعت حركة الهجرة تحت تأثير مزدوج من الاحتياجات الجمة لليد العاملة فى إطار إعادة أعمار أوروبا ومشروع مارشال، والنمو السكانى للعالم الثالث. حتى منتصف السبعينيات، كان معظم من كانوا يسمون فى تلك الفترة العاملين المهاجرين، من الذكور حصلوا بالفعل على عمل – فى بلاد نسبة البطالة فيها ضعيفة للغاية. ولم تكن هناك خطط توطين فى حالة تنفيذ: كان أصحاب الشأن

(والسلطات الأوروبية أيضاً) يريدون اعتبار ذلك عملية هجرة مؤقتة (لا دائمة) وأن العاملين سيعودون إلى بلادهم بعد انتهاء المشروع الذى يعملون فيه ويحل محلهم قادمون جدد طبقاً لوتيرة منتظمة لـ«ساقية الهجرة». كانت فرنسا والمملكة المتحدة تستقبلان رعايا إمبراطورياتهما الاستعمارية السابقة على وجه الخصوص، قدموا من المغرب وغرب أفريقيا بالنسبة للأولى ومن شبه الجزيرة الهندية بالنسبة للأخرى. فى ألمانيا كتلة الهجرة المسلمة جاءت من تركيا. وإلى أن وقعت حرب كيبور الإسرائيلية العربية أو حرب رمضان فى أكتوبر 1973، كان الإسلام يمثل موضوعا سياسيا لا يزال ضعيف الأبعاد لدرجة ما، فكما لاحظنا سابقاً، فى بلاد من العالم الثالث تسود الأيديولوجيا القومية فى صورها المختلفة. كان مواطنو تلك البلاد بصفتهم مهاجرين يرجعون أولاً إلى قوميتهم، خاصة إذا كانت حديثة ونابعة من نضال طويل مثلما هو الحال بالنسبة للجزائر. أما الذين كانوا ينظرون إلى العالم من خلال مقولات دينية فقد كانوا يدركون أوروبا الغربية فى صورة دار **الكفر** - تلك المنطقة من الكون التى يحكمها غير المسلمين ولا يطبق فيها شرع الله، على عكس ما يحدث فى دار **الإسلام**. بتعبير مادى كان ذلك يعنى أن التدين، سواء فى فرنسا أو ألمانيا، ليست له هيئة مرئية تقريباً: إذ كانت المساجد والمصليات قليلة العدد جداً ولا يعرفها سوى القلة القليلة. كل ما تبقى هو احترام **أقل قدر** من الممنوعات وخاصة أكل لحم الخنزير أو شرب الخمر (وإن كان هذا الأخير يحظى باحترام أقل) والقيام بالصلوات اليومية وصيام شهر رمضان - وكان الطابع الفردى لتلك الممارسات وعدم الاهتمام العام بها، يجعل من عملية تحديد مدى انتشارها عملاً صعباً. ضعف الممارسة هذا قابله استثناء هندى باكستانى فى المملكة المتحدة: الواقع أنهم تعودوا منذ نحو قرن من الزمان، وعلى وجه الخصوص من خلال تجربة الديوبانديين والباريلويين، أن يعيشوا فيما بينهم بطريقة جماعية ومتدينة للغاية فى ظل حكومة غير مسلمة وفى شبه جزيرة لا يمثلون فيها سوى خمس السكان (خلافا للمغاربة والأفارقة والأتراك القادمين من بلاد أغلب سكانها - إن لم يكن كل سكانها - من المسلمين). كانوا يطبقون الشريعة على أنفسهم دون تدخل الدولة. ولدى وصول العديد منهم إلى المملكة المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية نقلوا النموذج الذى أعدوه لأنفسهم فى الوسط الهندوسى

إلى السياق البريطاني، محافظين بتشدد على احترام المحرمات وهو ما أجبرهم على الانسحاب الجماعي المطلق خاصة وأنه كان ضرورياً لأسلوب معيشتهم. فلكي يأكلون اللحم الحلال، وهو لم يكن متاحاً حينذاك في الأسواق، كانوا يتجمعون لشراء ونحر خروف في إطار هذه الجمعية الديوباندية أو البارلوية حيث تقام الصلاة ويتعاون الجميع ويراقب بعضهم البعض. تشكل إذن في المملكة المتحدة نسيج تعاوني مسلم منذ بداية الخمسينيات مع أول شبكة من المساجد التي كانت تقوم بتنظيم شئون السكان في إطار جماعي ديني - وكان إطاراً أكثر تقييداً لهم عن ذلك الذي أقامه أتراك ألمانيا أو مغاربة فرنسا في الفترة ذاتها.

كانت لحرب أكتوبر 1973، التي أدت دوراً جوهرياً في الاندفاع الكبير للتيار الإسلامي المحافظ من النموذج السعودي، آثار غير متوقعة لا تقل أهمية على مستقبل السكان المسلمين المسلمة في أوروبا العربية ؛ فقد نتج عن الارتفاع الهائل في أسعار البترول تضخم اقتصادي من رقمين وبطالة مفاجئة وضخمة طالت أولا العمال غير المؤهلين تأهيلاً عالياً، ومن بينهم كان المهاجرون أول ضحاياه. اتخذت الحكومات الأوروبية قرارات للحد من الهجرة على أمل أن تقلل نسبة البطالة معتمدة على أن من بقوا دون عمل سيعودون إلى بلادهم ولن يحل غيرهم محلهم. إلا أن نتيجة هذه القرارات جاءت عكسية: فقد أدرك معظم المهاجرين أنه من الأفضل لهم البقاء في أوروبا على الرغم من مضار البطالة بدلاً من مواجهة آثارها في بلادهم الأصلية ولذا قرروا الاستقرار في أماكنهم مؤكدين ذلك بتجميع أفراد أسرهم. خلال سنوات قليلة زاد عدد النساء في مجتمعاتهم التي كانت في أغلبها ذكورية وتعدد الأبناء الذين وصلوا في أعمار صغيرة أو ولدوا في المهجر بعد 1973. في نهاية الثمانينيات شكلوا الجيل الأول من الشباب البالغ سن الرشد من أصل مسلم، ولد أو تعلم في بلد أوروبي يتكلم لغته وتعود على الثقافة الشعبية المحلية، مواطنين في هذه الدول أو هم يتطلعون إلى أن يكونوا من مواطنيها.

فيما بين بداية الاستقرار الدائم غداة حرب أكتوبر 1973 وعام 1989 كانت تطورات الإسلام في أوروبا تسيطر عليها بشكل واسع الرهانات السياسية المرتبطة بالبلاد الأصلية، كما كانت على علاقة وثيقة بالقيود الاجتماعية

الخاصة بالوضع الداخلي للبلد المستقبل للمهاجرين الذين كانوا يعبرون مرحلة صعبة للغاية في حياتهم. فبالإضافة إلى البطالة التي كانت تعوق الاندماج داخل المجتمع عن طريق العمل وقابلية التحرك المهني نحو الارتقاء، كان هناك التكيف المعقد داخل حياة أسرية لم يعهدوها من قبل. فالنساء القادمات حديثاً واللاتي كن يعشن معزولات في كثير من الأحيان داخل منازلهن لعدم معرفتهن لغة البلاد، شكلن مشكلة غير مسبوقة في مجال التأقلم الاجتماعي والأخلاقي. الأولاد الذين أدخلوا المدارس الفرنسية أو الإنجليزية أو الألمانية أو الهولندية كانوا يمثلوا تحدياً عكسياً: فبوصفهم وسطاء لا غنى عنهم مع المجتمع المحيط، كانوا يهزون هيراركية الأجيال ويضعفون من قيمة الرأسمال الثقافي للآباء.

في هذا السياق المهتز الذي بدا فيه أن المرجعيات التقليدية أضحت غير ذات نفع وأن المجتمع الجديد بدا مستعصيا على الفهم بل ومعاديا، تطورت الهوية الإسلامية الجديدة؛ تلك الهوية التي لبت طلب أولئك الذين راهنوا على المجهول وراحو يبحثون عن سماتهم؛ كان هذا مطلبا ملحا للغاية في أوساط الطبقات الهشة وقليلة التعليم والتي لا عمل لها - وقد أثارت في المراحل الأولى عرضا تقدمت به الحركات الإسلامية الأكثر تديناً تستطيع أن تسيطر على الحياة اليومية للمؤمنين بممارسات طقسية محددة تعيدهم إلى النظام. بالتوازي مع تلك النجاحات المتجددة التي حققها الديوبانديون والبارلويون في بريطانيا العظمى، نشط التبليغ - ذلك التيار الهندي الأصل والذي كان يتحكم بكل دقة في حياة أتباعه بواسطة نظام شديد الصرامة (ساعدهم في الأصل على الانقطاع عن المحيط الهندوكي)، نشط جداً في فرنسا داخل الأوساط المغاربية حيث لم يكن في الأساس متأصلا. بالنسبة لعديد من الأفارقة القادمين من غرب القارة وأدى التأثير القوى لطرق المريدين والتيجانيين، إلى حماية مريديها من الهزات التي تسببها الهجرة - وكان ثمن ذلك، داخل منازل العاملين، أن الحياة فيها كانت تشبه حياة الجيتو. وفي العالم التركي داخل ألمانيا، أدت الطرق الدينية المضطهدة داخل الدولة التي أسسها أتاتورك من نورقوسيين ونقشبنديين وسليمانية بوجه خاص دوراً مطابقاً.

إلى أن قامت الثورة الإسلامية في إيران لم تكن للسلطات الأوروبية سوى رؤية غير معنية إلا قليلا بالإسلام؛ تقديرها له على الأرجح هو أنه دين محافظ

معاد للأيديولوجيات الثورية وللشيوعية، وأنه عامل استقرار للسكان الذين ينظر إليهم على أنهم قد يعودون إلى بلادهم الأصلية في يوم من الأيام. أثناء فترة الإضرابات الكبرى في مساكن العاملين المهاجرين إلى فرنسا فيما بين 1975 و1978، شجعت الإدارة الحكومية بطريقة مستترة فتح قاعات للصلاة سرعان ما خدم فيها دعاة من التبليغ، إذ رأت فيهم علاجاً مضاداً للتيار اليساري ومفتاحاً للعودة إلى السلام الاجتماعي. إلا أن عودة خوميني إلى طهران وخطبه الحماسية المطالبة بتصدير الثورة الإسلامية وسحب لعناته ضد الشيطان الأمريكي الكبير على الشيطان الفرنسي الصغير، وأعمال العنف التي أُعزيت إلى «الطلبة السائرين على خط الإمام» من الإيرانيين المسجلين في الجامعات الأوروبية، غيرت تماماً صورة الإسلام الذي ارتبط في نشرات الأخبار التليفزيونية بالملالي من حاملي المدافع الرشاشة في مظاهرات طهران. وفي الوقت ذاته كانت الرابطة الإسلامية العالمية، ذات الاتجاه السعودي، قد بدأت في افتتاح مكاتب لها في القارة العجوز من أجل تمويل تشييد بعض المساجد عبر جمعيات محلية على أمل أن يتحول اعتمادها المادي عليها إلى ولاء أيديولوجي للوهابية. غدا عالم الإسلام الأوروبي الوليد في بداية الثمانينيات موضع منافسة بين التيارات المختلفة التي كانت تتنازع السيطرة على المجال العالمي للمعاني الإسلامية؛ ولما كانت باريس وبون وبروكسل .. مشغولة في المقام الأول بالـ«خطر» الإيراني، مقدرةً إياه بأكبر من حقيقته، وبعد أن أُخذت على حين غرة بظاهرة دينية فاجأت إداراتها، وهي لم تتعود على مجابهة مثلها، فلم تعرف كيف تُحللها، وأوكلت عملية التعامل مع الإسلام إلى دول أو مؤسسات أجنبية لها بعض السلطان عليها – فكلفتها بمسئولية نشر النظام والقضاء على الوباء القادم من طهران. بهذه الطريقة حرصت السلطات الجزائرية التي أدارت شئون الجامع الكبير في باريس اعتباراً من 1982، بموافقة السلطات الفرنسية، على منع انتشار التيارات الإسلامية الراديكالية بين مواطنيها الذين يشكلون أغلبية مسلمي فرنسا، وهي التيارات المستوحاة من التي ظهرت في العام ذاته –1982– في المناطق الجبلية حول بوعلي أو في جامعة الجزائر وراء عباسي مدني. كما بعثت إدارة الشئون الدينية التابعة لرئيس الوزراء التركي دعاة ومدرسين إلى ألمانيا لمجابهة الدعاة من الطرق الصوفية والتيار الإسلامي الذي يتزعمه السيد/

أربكان الذى كان يستغل حرية التعبير الجرمانية للتحرر من الحرص الذى فرضته على بلد علمانية أتاتورك المتشددة.

كان الذى يمثل المثقفون الإسلاميين داخل الإسلام الأوروبى فى تلك السنوات هم الطلبة القادمون من كافة أنحاء العالم الإسلامى. قام بعض من هؤلاء بنشاط مكثف للدعوة ونشرها، إلا أنه كان من الصعب عليهم إقناع العمال المهاجرين والعاطلين منهم أيضاً، بسبب جهلهم بخبرتهم المعيشية. كان الذى يشغل بال هذا الجيل الأول الذى أثرت فيه الهجرة وتجاربها القاسية وهددته قلّة الطلب على اليد العاملة بعد 1973، هو تربية أبناء عديدين أخذوا يتشبعون بثقافة لا يمتلك آباؤهم أدواتها، كما أن هذا الجيل الأول للهجرة كان مشدوداً أكثر -إذا ما اهتم بالدين- لأشكال من التقوى والطمأنينة الدينية أكثر من اهتمامه بالنشطاء المنادين بالدولة الإسلامية والذين يعتبرون قادة بلدهم الأصلى كفارا ويبدون فى صورة مثيرى شغب.

تحول هذا الوضع فى 1989 بوصول أجيال كاملة من أبناء المهاجرين إلى سن الرشد كانوا بلا ثقافة فى أوروبا ويواجهون فى الوقت ذاته عديداً من الصعوبات الاجتماعية وكان دخولهم إلى سوق العمل أمراً عسيراً خاصة وأن الفشل المدرسى لم يكن نادراً فى صفوفهم. هكذا ولأول مرة تشكلت على الأراضى الأوروبية شريحة من شباب المدن الفقير من أصول إسلامية. هذه هى الشريحة التى ستكون أكثر من آبائها انفتاحا على النشطاء الإسلاميين الراديكاليين. إذ كان هؤلاء طلبة مغاربة وشرق أوسطيين وأتراك وهنود وباكستانيين فى مثل أعمارهم ولكنهم مسلحون بقدر معرفى اكبر ويملكون ناصية لغة بلادهم وعاداته وتقاليده. وهو ما كان لا يعرفه أبناء المهاجرين بصورة جيدة أو لا يعرفونه على الإطلاق، إلا أن الكثيرين منهم صاروا مشدودين إلى هذه الثقافة إذ وجدوا فيها أصولاً ترفع من قدرهم. تغلغل الأيديولوجيا الإسلامية داخل أوساط ذلك الجيل استفادت أيضاً من الآمال المحبطة لقضايا الثمانينيات. فى فرنسا مثلا تركت حركة SOS-Racisme (انقذونا من العنصرية) التى أرادت إذابة الشباب من كافة الأصول، معاً فى انطلاقة كبيرة مناهضة للعنصرية - استخدمها الرئيس ميتران للتنديد، عن طريقها، بحزب الجبهة الوطنية، زارعا الانقسام فى صفوف اليمين - تركت ذكرى

مبادرة مثيرة للاهتمام ولكن ليس لها أي أثر اجتماعي. الحركة المسماة «بور» «beur» (وهو قلب وضع مقطعي كلمة عربي بالفرنسية arabe التي تصبح «روبو» «reubeu» التي جاهدت من أجل بناء هوية خاصة بالشباب الفرنسي ذي الأصول المغاربية، مستفيدة من تقاطع مسارين ثقافيين في حياتهم، فاصطدمت بسرعة بحدود إمكاناتها، لأنها شجعت فقط صعود بورجوازية من الـ«بور» (beur-geoisie) محددة داخل النخبة المتعلمة. الفشل النسبي لتلك المبادرات ترك بين صفوف «الأخوة الصغار» و«الأصدقاء» جمعية أنقذونا من العنصرية وأعضاء جمعية البور شعوراً بالمرارة والحسرة فيما يتعلق ببناء الهوية التي ستساعد على انتمائهم لقيم نابعة من الثقافة الفرنسية ومهمشة لمرجعية الإسلام.

في هذا الحقل الذي أصبح مواتيا **للدعوة** الإسلامية، اعتمدت الجمعيات النابعة من تيار الإخوان المسلمين ومن **الجماعة الإسلامية** الباكستانية ومن حزب **الرفاة** التركي المتغلغلين في أوروبا رسالة كيفتها مع ظروف الشباب الفقير من سكان المدن رأت أنه أصبح من الآن فصاعداً ناضجا للهداية. ازدهرت بهذه المناسبة وانتشرت خطبا دينية بالفرنسية والإنجليزية والألمانية إلخ.، من خطبة جامع ودرس ديني وكتيبات مترجمة لأعمال سيد قطب والمودودي – بعكس ما كان سائداً في العقد السابق الذي كانت فيه لغة البلد الأم هي الناقل الأفضل لنشر الرسالة. أضف إلى ذلك أنه حتى عام 1989 كانت الدول الأوروبية «لا تمس» بالنسبة للتيارات الإسلامية التي أقامت وتغلغلت فيها: إذ إنها لم تكن سوى مكان يُجنِّد فيه النشطاء أو المتعاطفون الذين سيعودون إلى بلدهم الأصلي للقيام بالمعركة الوحيدة ذات الجدوى ضد النظم الكافرة. اتخذت كافة الاحتياطات لتفادي الصراعات مع السلطات المحلية. خاصة وأن طرد النشطاء الخومينيين الذين أرادوا القيام بإثارة العمال المهاجرين في أوائل الثمانينيات أوضح لهم أن علاقات القوى كانت غير متساوية على الإطلاق. تم فصل البعدين الاجتماعي والسياسي للدعوة في الإسلام الأوروبي. تولت العمل الخيري وإعانة المحتاجين والرعاية الروحية في الحياة اليومية مجموعات متدينة وجمعيات غير سياسية بمساندة من القنصليات والأئمة «الرسميين»، الذين كانوا يسعون أيضاً لتنظيم دروس تربية دينية للأطفال. أما

الحركات الإسلامية فهي كانت تدرب من تجندهم على النضال الأيديولوجي ضد السلطات الجزائرية والمغربية والتونسية أو التركية وضد الوجود الهندى فـــي كشمير ولكنها كانت تتحاشى ممارسة أى ضغط على البلاد التى استقبلتهم.

إلا أن الأجيال الأولى من الراشدين الشباب الأوروبييـــن ذوى الأصـــول الإسلامية غيرت الموقف برمته. كان أهاليهم أجانب فـــي أغلبيتـــهم جـــاهلين بالقوانين وغير متمكنين من الأعراف الثقافية الســائدة وكــانوا يحملـــون أثــر التركيبات الذهنية للسيطرة الاستعمارية. أبناؤهم يشكلون شباباً واثقاً من حقوقه، مستعداً للمطالبة بها وللتعرف على خصومه فى مؤسسات البلاد التى يتحدثــون بلغتها وهم حاصلون أو سيحصلون على جنسيتها. وجهوا الاتهامات للشــــرطة وللعدالة وللتعليم الفرنسى أو البريطانى أو الألمانى الخ، واعتبروهم المســئولين عن الإخفاق المدرسى وعن مشاكل الاندماج فى سوق العمل وعن الاعتقـــالات المتكررة بناء على «المظهر» فقط إلخ. كانت تلك المشاكل مثارة من قبـــل مـــن حركات مناهضة العنصرية فى الثمانينيات. إلا أنها كانت تطرح نفسها بصـــورة أكثر حدة لأن تلك المجموعات كانت قد فقدت هيبتها عنـــد نهايـــة العقـــد ولأن الأجيال الجديدة قد تزايدت أعدادها. من هذا الشرخ ولج المثقفون الإســـلاميون: استغنوا عن استراتيجية «تقديس المقر» الأوروبى وقرروا التدخل فـــي الحقـــل السياسى الأوروبى بأن جعلوا من أنفسهم المتحدثين بلسان الشباب الفقـــير فـــي المدن، مشيرين إليه بالمناسبة على أنهم «الجماعة الإسلامية». هذا التغيير فـــي هدف المسيرة صاحبه تفكير نظرى: بما أن هناك مواطنين مسلمين فى الـــدول الأوروبية فلم تعد تلك الدول تصنف على أنها «دار العهد» أو السلام المعقـــود. يشير هذا التعبير فى العقيدة الإسلامية إلى قطاع يقع داخل « **دار الكفر**» (فـــي مقابل دار الإسلام) يستطيع المؤمنون أن يعيشوا فيه بأمان. فى الأزمان القديمـــة كانت **دار العهد** تشمل الأراضى التى وقع أميرها معـــاهدة ســـلام مـــع أمـــير المؤمنين وكان هؤلاء من تجار ومسافرين وبحارة يستطيعون ممارسة حياتـــهم العملية فيهـــا بسلام. **ودار العهد** تقابل، داخل إطار **دار الكفر**، **دار الحرب** حيث يتعين على المسلمين **الجهاد**. خلال الثمانينيات، كان نشطاء حزب الله اللبنـــانى هـــم وحدهم الذين قاموا باعتداءات فى باريس عامى 1985 و1986 باعتبـــار أن فرنسا دار حرب. الأغلبية العظمى من الإسلاميين المقيمين فى أوروبـــا حتـــى

نهاية ذلك العقد اعتبروها دار العهد. وبالتالي من غير المتوقع في ظل «مجـال السلام المعقود» هذا أن تطالب بتطبيق الشريعة بما أن العاهل «كافر». كان إذن من المستحيل على المنظمات الإسلامية التي تريد أن تكـون متحدثـة بلسـان «جماعتها» أن تتحرك داخل هذا الإطار. وهي لذلك كانت تصـف أوروبـا، اعتباراً من 1988، بأنها دار الإسلام بما أن عـدد المسـلمين الذيـن أصبحـوا مواطنين فيها قد ازداد كثيراً. فكان في إمكانهم أن ينظموا أنفسهم فيها بصفتـهم جماعة إسلامية تطبق قواعد الشريعة وأن تتدخل على هذا الأساس في النظـام السياسي العام.

لم يُترجم هذا التطور لا في ألمانيا أو المملكة المتحدة وهولندا إلى تحولات ملموسة: كل بلد من هذه البلاد، وطبقاً لمنطق مؤسساته الخاص، يترك هـؤلاء السكان من «الأقليات» كما يسمونهم، ينظمون مجتمعاتهم بأنفسهـم بـل كـانوا يشجعونهم على ذلك. ففي ألمانيا، حيث يصعِّب التشريع جداً علـى أي تركـي الحصول على الجنسية حتى لو كان مولودا ودارسا في البلاد، كان منطق الحياة في «مجتمع» خاص يعوض رفض الاندماج الوطني بالحصول على الجنسـية. كان هؤلاء السكان مدفوعين إلى الحياة داخل أوساط مغلقة وأن يتحدثوا بلغتـهم وأن يتسوقوا من محلات «عرقية» وأن يتريضوا في مجموعات في المتنزهـات العامة وأن يحجبوا نساءهم، خاصة وأنهم لن يكونوا يوماً من الألمان ؛ كمـا أن مغالاة هؤلاء المهاجرين في زيادة علامات «غيريتهم» كان يدعم أنصار ربـط الجنسية بـ«حق الدم» في تعريفهم الضيق للوطن (Heimat).

في المملكة المتحدة حيث كان الحصول على صفة رعاية بريطانية علـى العكس سهلاً لفترة طويلة بالنسبة لمواطني الكومنولث دون أن يحتاجوا للحديـث بالإنجليزية ولا أن يعبروا عن أي نوع من أنواع التفاعل الثقافي أو الانتمـاء، كانت الدولة تحبذ التكيف الجماعي وتفضله على الاندماج الفردي، وهي بذلـك تعمل على دوام تقليد التمثيل الطائفي للإمبراطورية البريطانية في الهند، حيـث كان الانتماء الديني للهندوس أو المسلمين أو السيخ يحـدد تمثيلـهم السياسـي ويجعل من أعيان كل مجموعة دينية ممثلين لأقرانهم في الديانة لدى السـلطات العامة. وهكذا كانت لجان المساجد في برادفور أو برمنجهام أو غيرها تكلـف، من قبل البلديات، بعدة وظائف توسطية مع المصلين فيـها: مثـل إدارة أمـور

البطالة، والأعمال الخيرية، إلخ. فى المقابل كان الأئمة يدفعون المؤمنين إلـــى تأييد هذا المرشح العمالى أو المحافظ أو ذاك فى البرلمان، ذلك الـــذى يتعـهد بمساندتهم فى إنشاء مدارس للبنات حتى لا تتعرض التلميذات المســلمات إلـى الاختلاط الذى يعد فى إدراكهم إباحياً، أو أن يضمن وجود طعــام حــلال فـى كانتينات المدارس وكافة الإجراءات الأخرى التى تشجع الانغــلاق الجمــاعى وتدعم سلطة رجال الدين.

أما فى فرنسا حيث يعارض التراث المزدوج للعلمانية اليعقوبيـة* تدخـل الشأن الدينى فى الشأن العام أو أن يقف أى حائل دينى جماعى بين المواطـــن والدولة، فسرعان ما تدهور المنحى الجديد الذى سارت عليه الأمـــور بـإرادة المثقفين الإسلاميين، وأصبح نزاعا حول ارتداء الحجاب فى المـــدارس. يقـوم منطق دمج الأفراد فى مجتمع جمهورى موحد على أن يكـون كافـة التلاميـذ متساويين بصرف النظر عن تنوع أصولهم الاجتماعية والعرقية أو الدينية لـدى تحصيلهم المعارف وتدريبهم على ممارسة المواطنة، فيتعين عليهم عدم إظـــهار انتماءاتهم الدينية، فهى تضخم وتثبت أوجه الاختلاف بدلاً مـــن السـعى إلـى التقريب بينهم. لكن بالنسبة للنشطاء الإسلاميين، منذ أن اعتـــبرت فرنســا دار اسلام، ينبغى أن يسمح للتلميذات المسلمات أن يحـــترمن تعليمـــات الشــريعة، حسب تأويل أتباع سيد قطب والمودودى لها، وأن يرتدين الحجاب. الحركـــات الإسلامية الموجودة داخل الأراضى الفرنسية والتى ناصرت ذلـــك المطلـب، حددت لنفسها بإدراك واضح، شعاراً يسمح لها بالدخول فـــى عمليـة قطيعـة محسوبة مع الدولة. فبالنسبة لأتباعهم والمتعاطفين معهم المحتملين فمن المتعيـن أن تكون الأولوية لـ«شرع الله» على قواعد المدارس والليســيهات الفرنسـية، مُهَوِّنين بذلك من أهمية هذه لصالح ذاك. وهم بذلك يقلبون علاقة القوى الثقافيـة بين شباب المدن الفقير «المستضعف» الناشئ عن الهجرة ومؤسســات الدولـة «المتغطرسة». فإذا تقهقرت الدولة وأرغمت على تعديل تعريفـــها للعلمانيـة، فرض النشطاء الإسلاميون أنفسهم عليها كمتحدثين باســـم طائفتـهم الدينيـة،

* مبدأ سياسى أخذ اسمه من المكان الذى كانت تجتمع فيه جمعية ثورية فرنسية، (وهو دير من الأديـــرة الـــتى أغلقتها الثورة وكان يقطنها الرهبان اليعاكوبان) ويعتبر روبسبيير من أشهر رواد هذا النادى الثورى والـــذى أرسى مبادئ الديموقراطية ومركزية الدولة. (المترجم).

بالإضافة إلى الهيبة الهائلة التي سيتحلون بها في أعين هؤلاء الشباب. وهم الذين كانوا ينظمون له معسكرات تريض وتكوين فكرى فى الإجازات، حلت محل النشاطات الاجتماعية للحركة الشيوعية التي تغرب شمسها، آخذين برامجهم من المعسكرات الصيفية للجماعات الإسلامية المصرية حيث كان الشباب يتشبع بمبادئ الـ«حياة الإسلامية الطاهرة».

أولى «قضايا الحجاب» جرت في خريف 1989 ثم تلتها قضايا عديدة أخرى حتى منتصف التسعينات، أدى فيها قادة اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا (UOIF) الأدوار الرئيسية. نجح هذا الاتحاد الذى يسير على نهج الإخوان المسلمين وبرعاية العربية السعودية فى أن يشترى قصراً يعدون فيه الأئمة الذين سيتعاملون مع المسلمين الأوروبيين تحت إشراف الشيخ المصرى - القطرى يوسف القرضاوى. كان الاتحاد يقوم على تنظيم، في نهاية شهر ديسمبر من كل عام تجمعاً ضخماً يسمح له بالدعاية الكبيرة لنفسه بأن يدعو كبار شخصيات التيار الإسلامى العالمي بالإضافة إلى أساتذة جامعيين ورجال دين فرنسيين يلقون المحاضرات على آلاف الشباب من سكان الضواحي يأتون بهم في حافلات تم تأجيرها خصيصاً لذلك. كانت استراتيجية الاتحاد، بإدخال نفسه طرفا فى الصراعات الدائرة حول الحجاب، تقوم على رفع مكانة دوره كوسيط لجماعة دينية مع السلطات، مقابل التنازلات الذى كان سيحصل عليها، كان يضمن لها أنه سيسيطر على الشباب الفقير وبالضرورة غير المستقر، وأنه سيكافح الجنوح وتعاطى المخدرات والتحول إلى العنف.

كان هذا المنطق الخاص بالتمثيل الطائفى الذى إقترن بإدخال فرنسا في شريحة دار إسلام، يهدف إلى جعل السيطرة على هذا الدين رهاناً سياسياً فرنسياً ويحرر فرنسا من الخضوع للصراعات القائمة بين الإسلاميين والسلطة فى المغرب العربى أدنى الشرق الأوسط وهو الوضع الذى كانت خاضعة له حتى ذلك الحين. وبما أنها لم تعد دار **كفر** كان من المفروض أن تحصل فرنسا على ضمانة عدم وقوع أى من أعمال **الجهاد** فوق أراضيها - وهو مذهب يدين الهجمات الإرهابية التي حدثت فى 1995 بإيعاز من المجموعة المسلحة الجزائرية GIA كما سنرى فى الفصل القادم. عملت المنظمات الإسلامية الأوروبية العاملة فى 1989 على التغلغل داخل أوساط الشباب الفقير في

الضواحي من منظور طويل الأمد يستبعد أي استراتيجية لممارسة العنف، بل إنها عملت على النقيض من ذلك على الحصول على مساندة القطاعات «الديموقراطية» في المجتمع الفرنسي التي قدمت له قضية الحجاب في شكل مطالبة تتعلق بحرية التعبير والاعتقاد. وهكذا ترك المثقفون الإسلاميون أداء الدور الأول أمام وسائل الإعلام إلى البنات المحجبات اللاتي طفقن يتحدثن عن رغبتهن في النهل من العلم الحديث مع الحفاظ على القيم المقدسة لديهن من أي انتهاك. تفسير جاذبية هذا النموذج الديني بالنسبة لهن، وبالنسبة «لاخوانهم» الذين تمسكوا بالعلامة الدينية الذكورية وهي إطلاق اللحى تمثلا بالرسول، يكمْنُ في فشل الاندماج الفردي من النموذج الجمهوري في الإيفاء بما وعد به. وكان الدليل على ذلك متمثلاً في الأعداد الضخمة من الشباب ذوي الأصول الإسلامية الذين اختفت تماماً ملامح ثقافتهم الخاصة، بل إن بعضهم قد اندمج تماماً في المجتمع الفرنسي من خلال مسيرتهم الدراسية ثم نحوا تماما إلى هوامشه، تطحنهم البطالة، فسقطوا في براثن الانحراف. بدا إذن التضامن الطائفي وقد أثارته الهوية الدينية على نمط الإسلام السياسي التي ترفع من شأن المهمشين وتقلل من شأن الأقوياء، بدا لعدد كبير من أبناء المهاجرين دواء شافيا وحلاً أمثل لكافة المشاكل - وهو ما أدى إلى قيام حركة إعتناق للإسلام قام بها بعض أقرانهم من أهل البلاد الأصليين في المدن الفرنسية والبريطانية والألمانية.

في مثل هذا السياق خرجت فجأة فتوى آية الله الخوميني بإهدار دم سلمان رشدي، جاءت في اللحظة التي كان الإسلام الأوروبي يدخل مرحلة تحول، دون أن تكون هي المتسببة فيه. مثل الثورة الإيرانية التي قامت قبل عشر سنوات والتي تزامنت مع ظهور أولى المساجد في فرنسا، تسببت الفتوى، على العكس من ذلك، في تعميق التناقضات وتدعيم الأفكار النمطية الشائعة التي تجعل من المسلمين عامة أهل تعصب وعنف. إلا أنها التصقت بعملية تحول جارية، وأدت إلى إحراج الجمعيات الإسلامية الموجودة على شاطئ بحر المانش، التي كان عملها الدؤوب قائماً على دعاية موجهة للسلطات الأوروبية والتي كانت تؤكد على مقدرتها على التحكم بشكل سلمي على شباب فقير قد يتحول إلى الاحتجاج العنيف.

فى المملكة المتحدة، نأى تلاميذ المودودى الذين كانوا وراء الحملة الأولى ضد كتاب **آيات شيطانية** ومعهم المجاميع البارلوية والديوباندية التى كانت قد حرقت الكتاب فى برادفورد، بأنفسهم عن **الفتوى**، مؤكدين أنهم كانوا يطالبون بمصادرة رواية لا اغتيال صاحبها. إلا أن عدداً من الشباب ذوى الأصول الباكستانية، وقد أنهكتهم البطالة ولم يجدوا أى معونة تأتيهم من شبكات تبادل المساعدات الطائفية التى يتبعونها، انتهزوا الفرصة للتعبير عن غضبهم الصارخ متحدين السلطات فى مظاهرات عنيفة للغاية طالبوا فيها بموت رشدى. أفضل تعبير هذا التوجه الراديكالى جاء على لسان أحد النشطاء الإيرانيين، كالم صديقي، بأن أوصل منطق القطيعة الطائفية إلى أقصاه، بأن أنشأ برلماناً مسلماً موازياً لبرلمان وستمنستر، ادعى أعضاؤه «المنتخبون» أنهم يشرعون باسم المؤمنين بالإسلام فى المملكة المتحدة. مثل هذه المبادرة التى قامت بها أقلية، هدفها البين هو الاستفزاز، لم يكتب لها النجاح بعد حين، إلا أنها أوضحت أن التوتر الشديد الذى انتاب الهويات الطائفية قد أدى فى كثير من الحالات إلى تفتيت المجتمعات. لم يكن لقضية رشدى سوى أثر طفيف على الأوساط الإسلامية فى باقى البلاد الأوروبية: إن كان عديد من المؤمنين استنكروا عملاً أدبياً يرون أنه يسئ لعقيدتهم، فأغلبهم ظل متجاهلاً له، وبدا أن هذا الشأن يخص فى نهاية الأمر إيران وأبناء شبه القارة الهندية، دون أن يظهر على العرب والأتراك اهتماماً كبيراً به بينما أكتفى أحد الوزراء السعوديين بوصفه بأنه «معركة هامشية وخيالية» أهم أثر له هو أن «يجعل من الإسلام فريسة سهلة لكل من يريد مهاجمته أو الإساءة إليه[5]».

■

عام 1989 هو الذى وصل فيه التوسع الإسلامى إلى مداه، بعد نحو عشرين عاماً من بدأ انتشار أفكار قطب والمودودى والخوميني على يد الطلبة وشباب المثقفين، التى لاقت صدى متعاظما لدى الأجيال الجديدة من فقراء المدن ثم بين الأوساط البورجوازية المتدينة. العقد الذى بدأ بالثورة الإيرانية والذى انطبع بصورة الخومينى انتهى بنتيجة جامعة مذهلة يبدو أنها كانت تنبئ بحدوث نجاحات جديدة لا يستطيع أحد أن يعترض سبيلها: فى عام 1989، عندما توفى المرشد، بدا أن العاصفة التى أثارتها فتواه فى العالم أجمع تشير إلى أن

إمكانيات الحركة الإسلامية في تعبئة الجماهير مازالت كاملة. ففي العام ذاته استولى نظام إسلامي على الحكم في السودان وقامت الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، تحولت على الفور إلى حركة شعبية، توقعت الدوائر السياسية النصر لها. في فلسطين تعين على آخر قضايا القومية العربية أن تضع في حساباتها، منذ بدء **الانتفاضة**، إحدى مكونات التيار الإسلامي القوية حماس. وفي كافة الأنحاء اضطرت جميع حكومات العالم الإسلامي إلى مضاعفة تنازلاتها إلى القوى المعارضة لها والمطالبة بتطبيق **الشريعة** وأخذت تبحث لها عن ضمانات دينية لإثبات شرعيتها لدى علماء الدين، الذين قايضوا دعمهم باحتلالهم لمجال الأفكار والقيم الذي انسحب منه المثقفون العلمانيون. أخيراً وفيما وراء مجتمعات دار الإسلام التقليدية، اخترقت الحركة الإسلامية الغرب عبر الجيل الأول من الشباب البالغ لتوه سن الرشد والذي ولد عن أبوين من المهاجرين. ووصلت ديناميتها إلى درجة أنها توصلت إلى أن تطرح للمناقشة بعض القيم المتأصلة في هذا الغرب، مثل العلمانية الفرنسية. سيبقى عام 1989، الذي كان من المفترض أن يتم فيه الاحتفال بمرور قرنين على الثورة الفرنسية بشكل إجماعي، موسوما على الأرض الفرنسية بالتمزقات التي أثارتها قضية الحجاب الإسلامي. كانت هذه السنة على وجه الخصوص هي التي انسهارت فيها الشيوعية: أكثر رموز هذه السنة شيوعا هو سقوط حائط برلين في نوفمبر، على حين أنها كانت قد شاهدت في بداياتها، في 15 فبراير، الانسحاب السوفيتي من أفغانستان الذي أكد على هزيمة الجيش الأحمر بفضل **الجهاد**. ويرى من قاموا به أن الإسلام السياسي - وإن كان مدعوماً من الولايات المتحدة - لم يكتف فقط بقلب النظام الشيوعي وإنما فتحت أمامه مناطق جديدة بعد تفكيك سلطة موسكو: فمن البوسنة إلى الشيشان وآسيا الوسطى عاد عالم بأكمله إلى أحضان أمة المؤمنين. إلا أن العقد الأخير من القرن العشرين لم يحقق قط، وعلى الرغم من بعض البوادر المشجعة بالنسبة للقضية، الآمال التي عقدها عليه المناضلون.

الجزء الثالث

بين العنف والتحول الديموقراطي

1

حرب الخليج
والشرخ فى جدار الحركة الإسلامية

فى صباح الثانى من أغسطس 1990 علم وزراء خارجية الدول الأعضاء فى منظمة المؤتمر الإسلامى المجتمعون فى القاهرة[1] لدى قيامهم من النوم أن صدام حسين قد غزا لتوه أراضى الكويت. دولة مسلمة كانت قد استضافت قمة منظمة المؤتمر الإسلامى السابقة على أراضيها بل وكانت ترأسها، ألغيت تماماً من على الخريطة بواسطة دولة أخرى عضو فى المنظمة. وصلت القوات العراقية بعد أن استولت، دون أى مقاومة تذكر، على الإمارة إلى الحدود السعودية: ثم قامت ببعض التوغلات فى اتجاه مقاطعة الإحساء حيث تتركز آبار البترول. كان فى استطاعتها أن تحتل كامل أراضى العربية السعودية خلال ثلاثة أيام. فى 7 أغسطس وجه الملك فهد، خادم الحرمين الشريفين، نداء إلى القوات الأمريكية. فى إطار عملية «درع الصحراء» نزل عدة مئات من الجنود غير المسلمين أعضاء الائتلاف الدولى بتكليف من الأمم المتحدة إلى أراضى المملكة، فأنقذت العائلة المالكة إلا أنها زعزعت تماماً البناء كله الذى أقامته العائلة السعودية بصبر ودأب فى مواجهة كافة المعوقات، لكى تسيطر على العالم الإسلامى منذ الستينيات.

قاوم النظام السعودى عبر الثمانينيات كلها كافة الهجمات التى شنها عليه آية الله الخومينى. فبتمويله **الجهاد** فى أفغانستان، احتفظ بمصداقيته حتى فى أكثر الأوساط راديكالية من النشطاء السنيين. كما احتفظ، بفضل شبكة مالية ومصرفية إسلامية، باتصالاته مع الطبقات الوسطى المتدينة فى كافة أنحاء العالم الإسلامى. كما ضمنت لديبلوماسيتها عبر منظمة المؤتمر الإسلامى إجماعاً بين الدول الإسلامية. وكانت الرابطة الإسلامية العالمية والمنظمات الأخرى العابرة للأوطان التى تعمل بالروح ذاتها تنشر الأيديولوجيا الوهابية بين

المستفيدين من كرمها: قليلون هم الذين كانوا يجرؤون - خارج الأوساط الشيعية- على ترديد اللعنات التى كانت تطلقها طهران على الرياض. فى مجمل الأمر تخطت الحركات الإسلامية السنية الخلافات بين «المتطرفين» القادمين من الشباب الفقير فى المدن والبورجوازية المتدينة «المعتدلة»: طلبة الطب والهندسة الملتحون راحوا يتنبأون أمام الجميع بقرب حلول اليوم الذى ستسود فيه الشريعة على أنقاض الاشتراكية والغرب، المجرد من أى مرجعية أخلاقية.

الذى فجر النظام السعودى والإجماع الاجتماعى الذى أقامه حول قيمه كان شخص لم تظهر عليه من قبل علامات التدين. فقد أمر صدام حسين بشنق، من بين آلاف آخرين، باقر الصدر، أحد كبار المفكرين الإسلاميين فى القرن العشرين. وعلى عكس الخوميني، لم يكن للرئيس العراقى أى مرجعية يستطيع أن يبنى عليها شرعيته الدينية: فقد كان حزب البعث، الذى ينتمى إليه، ينادى بالعلمانية عقيدة وهو ما جعله موضع إدانة تطوح به إلى جهنم فى عديد من المساجد. خلال الحرب مع إيران فيما بين 1980 و1988 كان قد بدأ يستعيد البلاغة الدينية لكى يحاصر بها خطاب طهران الذى كان يعامله بوصفه مرتداً: إلا أن وراء المعجم الإسلامى كانت تظهر دائماً مرجعية «العروبة»؛ كان العراق فى حرب مع «الفرس» باسم الإسلام الذى هبط وحيه أولاً بين العرب.

بعد غزو الكويت استخدم صدام حسين ما كان يأخذه عدوه الإيرانى السابق على السعوديين، ناعتا إياهم بأنهم محمية أمريكية ولا يحق لهم بالتالى الإشراف على الأماكن المقدسة الإسلامية. عضد من قوة هذه الحجة وجود أكثر من نصف مليون جندى من الولايات المتحدة فوق أراضى العربية السعودية أثناء الصراع، خاصة وأنها حجة لم تكن نابعة من فرس شيعة وإنما من عرب سُنّة، موقعهم فى قلب هذا المجال الإسلامى الذى حددته الرياض بعد جهد جهيد ومصاريف باهظة. لم يكن من الممكن الحفاظ على الإجماع الذى بنى حول الوهابية، المحافظة اجتماعيا، والتى جذبت إليها الولاءات من كافة الأنحاء بفضل تشددها المتناهى وسخائها المالى، عاكسة، على المستوى الدولى، التحالف بين البورجوازية المتدينة والشباب الفقير فى المدن، ولم يكن من المستطاع أن يعمل هذا الاجماع بالطريقة ذاتها التى كان يعمل بها قبل حرب الخليج. هدم صدام حسين، بإعطائه بعداً شعبوياً لنداءاته للجهاد (لكى يعوض به

هشاشة بنائه العقائدى)، التوازنات الداخلية للتيار الإسلامي في غير صالح البورجوازيين والمحافظين. بدا أن الأثر التراكمي منذ الثمانينيات لتوحيد مختلف مكونات التيار الإسلامي وهو الذى كان يحجب تناقضاته بفضل أيديولوجيا موحدة، بدأ ينقلب إلى الاتجاه العكسي في التسعينيات: لم تستطع العقيدة تدريجياً أن تغطي على الخلافات الاجتماعية داخل الحركة. اختلاف اتجاه مسارات كل من الطبقة الوسطى والشباب الفقير سيزداد تباعداً. الأولى ستبدى تجاوبا مع محاولات الحكومات القائمة على ضمها إليها أما الآخر فسيسلك طريقاً منحرفا نحو العنف والإرهاب.

تاريخ السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين كانت تشير مع ذلك إلى أن الظاهرة ستتسع عالمياً وتزداد قوة في كل مكان .. حتى إننا رأينا في تركيا العلمانية السيد/ أربكان، رئيس الحزب الإسلامي رفاه يتولى منصب رئيس الوزراء في 1996 وفي البوسنة، الخارجة لتوها من الشيوعية، ذهبت السلطة، لفترة قصيرة، إلى السيد/ عزت بيجوفيش القادم من هذا الوسط ذاته، غير أنه اضطر أن يتعامل مع مجتمع علماني جداً. من ناحية الراديكاليين تزامنت الحرب الأهلية الجزائرية مع الإرهاب في وادي النيل الذى دمر لفترة قصيرة الاقتصاد السياحي المصري ؛ استولى الطالبان على السلطة في كابول عام 1996 بعد ظهورهم على الساحة بعامين وفي الشيشان تتصارع حرب العصابات الإسلامية مع موسكو منذ 1995 ؛ في الغرب سبق الاعتداء على مركز التجارة العالمي في نيويورك عام 1993، الحملات الإرهابية التي قامت بها المجموعة الإسلامية المسلحة GIA في فرنسا عام 1995، ثم الانفجارات التي دمرت في الوقت ذاته سفارتي أمريكا في كينيا وتنزانيا في أغسطس 1998. إلا أن الواقع يُظهر أن العنصرين المنفصلين المشكِلين للتيار الإسلامي لم يستطيعا إفراز حركة اجتماعية تُكلَل بنجاح طويل الأمد مثل الذى حققته الثورة الإيرانية. فورات العنف المتكررة التي عرفها ذلك العقد هي قبل أى شيء تعبير عن هذا الإخفاق السياسي البنيوى. علاوة على افتقاد الحركة لمفكر ذى شأن يخلف المودودى أو قطب أو الخوميني فأن أتباعهم لم يتوصلوا إلى تقديم رؤيا شاملة تخترق التناقضات الاجتماعية. توزع المجموعات بياناتها الراديكالية التي يحتل فيها النضال ضد الأخوة المنحرفين مساحة مساوية للتنديد «بالكفار». أما

المثقفون المرتبطون بالطبقات الوسطى المتدينة فهم مضطرون للوقوف مع الديموقراطية وحقوق الإنسان (بل وحقوق المرأة أيضاً) وحرية التعبير، وكلها موضوعات كان الآباء المؤسسون يتحدثون عنها بخطاب غامض بل ومتناقض. سمح لهم هذا الموقف بعقد تحالفات مع نظرائهم العلمانيين في مواجهة السلطات المستبدة، ولكنها ترغمهم على القيام بمراجعات عقائدية تحرج تعريفهم ذاته لهويتهم الإسلامية وتعرضهم لانتقام المتشددين. هذه الأزمة التي تمر بها الحركة والتي امتدت عبر عقد التسعينيات كله لها أسباب اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية عميقة، سنتعرض لها فيما بعد. كشفت تلك الأزمة الشرخ الذي أحدثته حرب الخليج وتواكبت معه الهجمة الأيديولوجية لصدام حسين على الهيمنة السعودية.

كانت للحرب آثار على مستويين. فعلى المستوى الدولي نالت الحرب من الشرعية الدينية التي اكتسبتها العربية السعودية بعد جهد ومثابرة، وسيظل أثر ذلك ممتداً لفترة طويلة حتى بعد هزيمة العراق عسكريا. ثم انها أحرجت الحركات الإسلامية في كل بلد إسلامي وضخمت من الخلافات داخل كل منها - بل إنها أسرعت من ظهور تيار إسلامي معارض داخل أراضي الجزيرة العربية ضد آل سعود.

أثناء الحرب التي شنها العراق قبل ذلك على إيران انعقد مؤتمر شعبي إسلامي في بغداد عام 1983 من أجل إعداد الحجج الدينية التي تستطيع مواجهة لعنات طهران على النظام البعثي «المرتد» لصدام حسين. تجمعت على وجه الخصوص في المؤتمر شخصيات إسلامية اعتادت ارتياد الأروقة السعودية. ولكن بعد غزو الكويت في 2 أغسطس 1990، وبعد أن فقد مساندتهم له، عمل صدام حسين على أن يُبعد عن الرياض الحركات الإسلامية السنية التابعة من الإخوان المسلمين أو القريبة منهم. من أجل هذا زين صدام حسين أعلامه منذ فترة قليلة بشعار «الله أكبر» وتم تصويره وهو يسجد للصلاة وجعل من هجومه على الكويت نوعاً من الجهاد ذا مضمون أخلاقي واجتماعي. فالأسرة الحاكمة لتلك الإمارة، آل الصباح، التي تحكم هذه الدولة الاصطناعية التي اختلقها الاستعمار البريطاني ليست سوى دمية في يد الغرب، وتستخدم مكاسبها البترولية لتزداد ثراء دون وجه حق. والعراق بضمه إلى أراضيه يسترد

«محافظته التاسعة عشرة» الطبيعية ويوسع منفذه على البحر. وهو يعمل من أجل وحدة العرب والمسلمين ويتعهد بأن يضع الدخل الذى كان الأمراء يبذرونه على مناضد القمار والقصور، فى خدمة «الفقراء والمعوزين». لم يهتم هذا الخطاب كثيراً بتفاصيل العقيدة: فهو يجد مرجعيته فى الدافع الأصلى نحو العدالة الذى يحض عليها الإسلام ومعظم الأديان الأخرى ويخلطها بالقومية العربية ونضال العالم الثالث. بفضل الذهب الأسود الكويتى سيصبح العراق بطل البلاد الفقيرة فى مواجهة نظام عالمى أمريكى جديد. لتبرير ضمها للإمارة شكلت الدعاية العراقية خطاباً مختلطاً. كانت تعمل على تجميع السخط والشعور المناهض للغرب فى كافة أنحاء العالم الإسلامى، متخطية النزاعات الأيديولوجية بين قوميين وإسلاميين، على أمل أن تصلح فيما بينهم فى طفرة شعبوية واحدة. إلا أن بغداد زرعت الفرقة بهذا العمل بين الإسلاميين، فوقفوا يتصارعون فيما بينهم حول الهجوم على العربية السعودية التى كانت تسعى بغداد إلى تجريدها من رأسمالها المتمثل فى شرعيتها الدينية. بالنسبة للرياض، التى نجحت فى احتواء مثل هذه الهجمة لمدة عشر سنوات، عندما أتت من إيران بأن كانت تلعب على وتر هامشية الخومينى بوصفه شيعياً وفارسياً، وبتمويلها للجهاد فى أفغانستان، كان هذا التحدى الجديد أخطر بكثير. فهو نابع من داخل العالم العربى السنى ومن دولة جارة لها تهدد قواتها حدودها، وفى الوقت الذى كان يوجد فيه على أراضى السعودية أكثر من نصف مليون جندى «كافر» وصلوا مع قساوستهم ورجال الدين اليهود الملحقين بالجيوش، تلبية لنداء النجدة الذى بعث به بلد كان الوهابيون يفاخرون بأنهم قدسوه بالكامل، متعللين بهذه الحجة لكى يحرموا قيام أى شعائر دينية أخرى غير إسلامية عليه.

كافة المنظمات الدولية التى استخدمت فى الماضى لمحاربة الناصرية ثم لاحتواء المد الأيديولوجى الإيرانى تمت تعبئتها ضد صدام حسين. ومع ذلك فإن عدداً من الأصدقاء المعتادين المرتبطين بالسعوديين لم يلبوا النداء أو لبوه وهم يجرون أرجلهم، معبرين عن حرجهم من الجاذبية التى تتحلى بها القضية العراقية فى أعين المكوّن الشعبى الكبير فى أمة المؤمنين. ولأول مرة منذ حرب أكتوبر 1973، اتضح فشل البترودولارات فى شراء الولاءات كحل أخير، وذلك لأن امتداح السعودية كان يؤدى حينذاك إلى ترك آثار سيئة على سمعة

العلماء والمفكرين الإسلاميين إن هم تركوا لأنفسهم العنان في الإطراء. اضطرت العربية السعودية أن تستجدي مساندة مؤسسات مثل جامع الأزهر في القاهرة الذي كانت الرياض تعتقد أنها تستطيع سحقه بقوتها المالية لمدة العقدين الماضيين ولكن ظلت سمعته هائلة شامخة. وكانت الآراء التي يصدرها أقل مدعاة للشك من **فتاوى** الشيخ عبد العزيز بن باز أيديولوجي الوهابية.

منظمة المؤتمر الإسلامي التي كانت مجتمعة أثناء غزو الكويت عبرت -بالأغلبية- عن تضامنها مع الإمارة وشجبت الضم العراقي، غير أن خمس الأعضاء، بالإضافة إلى العراق، لم يوافقوا على القرار (منهم منظمة التحرير الفلسطينية والأردن والسودان) على حين امتنع اثنان (ليبيا خصوصاً) عن التصويت[2]. في سبتمبر دعت الرابطة الإسلامية العالمية إلى عقد مؤتمر فوق العادة في مكة برياسة السيد/ رباني زعيم حزب **الجماعة** الأفغاني. أدان أكثر من مائتين من المشاركين، وكان عديد منهم قد تمتع بالسخاء السعودي، الغزو العراقي وبرروا باسم الإسلام النداء الموجه إلى الجيوش غير المسلمة. إلا أن معظم الحركات الإسلامية الهامة تجنبت كل تورط، ساعية إلى إيجاد طريق وسط بين قاعدتها التي كانت تميل نحو العراق والمساعدات التي لا يمكن إغفالها القادمة من عائلات الخليج المالكة. غداة مؤتمر مكة اجتمع قادة تلك الحركات في عمان بدعوة من الإخوان المسلمين الأردنيين وبعثوا بوفد إلى العواصم المهتمة بالصراع وإلى طهران أيضاً. عمل البيان الختامي على أن يرضي الطرفين معتمداً مطالبهما ولكنه انتقد على وجه الخصوص الوجود الأمريكي والغربي حول الأماكن المقدسة الإسلامية - وكان ذلك بمثابة حجر أُلقي على الحديقة السعودية.

مع اقتراب الإنذار النهائي الذي وجهته الأمم المتحدة للعراق للانسحاب من الكويت في 15 يناير قبل بدء عملية «عاصفة الصحراء» دعا الخصمان في التاريخ ذاته إلى اجتماعين منفصلين لنفس المؤتمر الشعبي الإسلامي الذي تأسس في بغداد عام 1983 بمساندة السعودية ضد إيران. المؤتمر الذي انعقد في العاصمة العراقية انتهى بنداء **للجهاد** ضد الغرب الذي اتهمت قواته بتدنيس مكة والمدينة. كان المشاركون يعكسون المساندات الشعبية الذي توصل صدام حسين إلى تجميعها: فبخلاف الإسلاميين، حضر علماء دين تأثروا بحماسات مريديهم

(مثل المسئولين عن جامعي مارسيليا وباريس) كما حضر القوميون العرب. أما الاجتماع المنافس الذى انعقد فى مكة فقد استقبل شيخ الأزهر ومحمد الغزالــــي أحد كبار رجال الدين فى العالم الإسلامي المحافظ من وجهة النظر الاجتماعية، وأكثر زبائن السعوديين ولاءً: ندد المؤتمر بالعلماء «الضالين» الذين يؤيــــدون صدام حسين، وهو ما يعتبر علامة على أن هذا الأخير قد توصل إلــى تفتيــت المجال الإسلامي لصالحه وهو المجال الذى كانت الرياض قد وضعتـــه فيمـــا مضى تحت سيطرتها.

بعد انتهاء العمليات العسكرية وهزيمة العراق، ظلت «حرب المؤتمــرات» مستمرة في أماكن أخرى. ففى 25 أبريل جاء الدور على القـــاهرة والخرطـــوم لكى يتجمع فيهما وفى الموعد ذاته هؤلاء الذين يتصارعون من أجل الســـيطرة على مجال المعانى الإسلامية، فى القاهرة، حيث مقر الأزهر والذى دعم شـيخه زملاءه فى مكة عندما لم يكن هناك كثيرون يتدافعون حولهم، عمل من كـــانوا لهم أوفياء على تذكيرهم بأنفسهم. فقامت مؤسسات عديدة للإســـلام المصــرى بإقامة كثير من المشاريع التى كانت تحتاج دعما. الهزيمة القاسية التى ســحقت العراق على يد الجيش الأمريكى بمساعدة قوات أوروبية وعربية تركت إحساساً بالمرارة الشعبية ولم يجد علماء الدين الذين أعلنوا شرعيتها أى سبب يدعوهـــم للتباهى أو التفاخر، ولكى تضمد الجروح الأيديولوجية كان من الملّــح تنشــيط الأعمال ذات الأبعاد الاجتماعية – وبتعويمها فى البداية بمطالبة تمويل ذلك مــن العربية السعودية التى كانت الحرب قد أستنزفتها. فى الخرطوم وفى اليوم ذاتــه وبناءً على دعوة من حسن الترابى، المفكر الأكبر للنظام الإسلامى الذى كان قد صفق للعراق، تجمع «مؤتمر شعبى عربى وإسلامى» للأخوة المســـلمين مــن العالم أجمع والحركات المشابهة وياسر عرفات أيضاً وبعض القوميين العــرب الآخرين الذين يساندون بغداد. حمل المؤتمر نفــس إســم «المؤتمــر الشــعبى الإسلامى» وهو الاسم نفسه الذى حمله المؤتمر الذى عقد فى العراق وانفــض فى يناير بسبب الحرب. استهدف المؤتمر البناء فوق حركة التعاطف مع صدام حسين فى العالم الإسلامى، وتجميع شتات القومية العربية ولا ســيما مفكريــها المزودين بحدة ذكاء فكرى واجتماعى أكبر مما يتسلح به زملاؤهم الملتحــون، وإذابة المجموع فى تيار إسلامى دولى، تكون مفردات خطابه أكثر راديكاليـــة

من البلاغة الوهابية ومتلونة بصبغة شعبوية ومؤيدة للعالم الثالث. أراد المؤتمـر أن يكون البديل الأطول عمراً من مؤسسات السيطرة والتأثير السعودية (مثـــل منظمة المؤتمر الإسلامي والرابطة الإسلامية العالمية) ونظم مؤتمرين آخريـــن فى 1993 و1995. ولم تكن للخرطوم القدرة على منافسة تلك الآليات المتمرســة والمزودة بتمويل سخي. إلا أن مبادرات الترابى كانت شـــاهدا علـــى الصـــدع المزمن الذى حدث في المجال الإسلامى العالمى، وهـــو يعكـــس الانقســـامات الاجتماعية والأيديولوجية التى يمر بها التيار الإسلامى داخل كل بلد.

2

السلطة السعودية تقع فى الشرك الذى نصبته

الشرخ الذى حدث داخل الحركة الإسلامية امتد إلى الأراضى السعودية ذاتها حيث انتشر انقسام مزمن. عدم التناسق فى حجم القوى بين الأسرة الحاكمة والمعارضة باسم الله والوهابية كانت غير قابلة للتعديل تلك المعارضة أسهمت بشكل واسع فى هز الشرعية الدينية للسلطة، كاشفة من داخل الدار ذاتها هشاشة التوازنات التى يقوم عليها تفوقها داخل العالم الإسلامى.

الوجود الكثيف لقوات الحلفاء فى البلاد فيما بين 1990 و 1991 أثار نوعين من ردود الفعل إزاء الأسرة المالكة. رد الفعل الأول يعبر عما كان ينتظره أعضاء الطبقات الوسطى الليبرالية من الذين كانوا يأملون فى أن يتطور النظام فى اتجاه الانفتاح السياسى. أما الآخر، فقد رأى فى مثل ذلك الطلب مصدراً لكافة الأخطار، وأخذ يشجب «تغريب» المملكة النابع من اعتمادها الكامل على المساندة العسكرية الأمريكية، وطالب بالعودة إلى روح الطهارة المؤسسة والتى خانها الأمراء الفاسدون من الأسرة المالكة. مثل هذا الاتجاه لم يأت بجديد: فقد تكررت أقواله إلى ما لا نهاية إيران الخومينى ثم من بعدها صدام حسين وحلفاؤه. إلا أن الذين أشاروا إليه هذه المرة، وهى الأولى على كل حال، كانوا مواطنين سعوديين منظمين وذلك بعد أكثر من عشرة أعوام من هجوم جهيمان العتيبى، الذى لم يسفر عن شيء، على المسجد الحرام فى مكة فى نوفمبر 1979. والأهم من ذلك هو أن هؤلاء المواطنين، على عكس مما حدث مع جهيمان، حصلوا على دعم ومساندة من داخل المؤسسة الدينية التى كانت تزود السلطة بشرعيتها الإسلامية.

عرفت حركة الليبراليين حدثين هامين: فى 6 نوفمبر 1990 وصلت سبعون سيدة سعودية إلى وسط مدينة الرياض يقدن سياراتهن بأنفسهن فى مظاهرة

احتجاج على قاعدة تحريم القيادة على النساء. على الرغم من تـأكيدهن علـى احترامهن للإسلام وإعلان تمثلهن بعائشة زوجة الرسول التى تقود جملها بنفسها وأعلنت أن تصرفهن يعتبر فى صالح المملكـة وتـأكيدهن علـى احترامـهن لشرعيتها، فقد مسسن إحدى المحرمات بأن سمحن لأنفسهن بالرجوع إلى سابقة مقدسة على حين كان الشيخ بن باز، كبير العلماء الوهابيين، قد أفتى فى الاتجاه المعاكس: وهن بذلك قد تعدين على السلطة الدينية وأضررن بالنظام العام. على الرغم من أن بعض الأمراء ورجال الأعمال وأساتذة الجامعات قد أيـدوا تلـك المبادرة، فإن «الفضيحة» التى تسبب فيها موكب السيارات النسائى غطت علـى أى تعبير بالتضامن مع «العاهرات الشيوعيات» اللاتى نددت بـهن الأوسـاط الأكثر رجعية. انتهز هؤلاء الفرصة للتعبير عن الإحباط الذى يسببه لهم وجود الجنود الأجانب. تم طرد السائقات من أعمالهن وقمعتهن السلطات التى لم تكـن تود حدوث مواجهة مع علماء الدين فى البلاد حول هذا الموضوع فى الوقـت الذى كانت تطالبهم فيه بإصدار فتاوى تبارك اللجوء إلى الجنود الأمريكيين بمـا فيهم المارنيز فى مواجهة العراق. فى فبراير 1991، فى الوقت ذاته الذى كـان هجوم التحالف الدولى فى أوج تقدمه، قدمت عريضة جديدة للملك فهد، تطـالب بوضع دستور للبلاد وتعيين مجلس شورى.

فى مواجهة هذا الضغط الذى قام به الليبراليون السعوديون، لم يقف التيـار الإسلامى مكتوف الأيدى. إذ قام اثنان من الوعاظ بتوزيع كاسـيتات صوتيـة انتقدوا فيها بعنف وجود الجنود الأجانب معتبرين إياهم صليبيين جدد. الأول هو سلمان العودة إمام أحد مساجد البريدة، وهى مدينة زراعية فى محافظة القاسـم بالقرب من الرياض، وهى منطقة ظلت بعيدة بعـض الشـىء عـن الانفجـار البترولى، وكان يبلغ من العمر ستة وثلاثين عاما. والآخر هو صفر الحوالـى وكان أكبر منه بخمس سنوات. من الأبناء الواعدين للمؤسسة الدينية السـعودية، درس فى الجامعة الإسلامية فى المدينة (التى يشرف عليها الإخوان المسـلمون) ثم فى مكة وهو من عائلة من القبائل المسيطرة داخل المملكـة. قـام الاثنـان بالتوقيع مع مائة وسبع دعاة وجـامعيين إسـلاميين آخريـن علـى «خطـاب بالمطالب» وافق عليه الشيخ ابن باز ورفع للملك فهد فى مـايو 1991. طـالب الخطاب أيضاً تعيين مجلس الشورى: ولكن كان يتعين أن يُشَكل من علماء ديـن

فى استطاعتهم الحد من الاستبداد الملكى والعمل على أن تظل المملكة أمينة على المعيار الوهابى وعلى مقاومة التأثير السيئ للمسيحيين واليهود. بكلمات مستترة كان نقد الموقعين على الخطاب موجها فى الوقت ذاته إلى استئثار آل سعود بالسلطة وإلى فقدان المملكة للمصداقية الإسلامية بعد أن تم إنقاذها بواسطة جنود من «الكفار». الخطاب، مثل الذى وجهه الليبراليون، كان يطالب بأن يقوم النظام بإشراك الطبقات الوسطى المستنيرة التى لا تنتمى إلى الأسرة المالكة فى دوائر اتخاذ القرار وهو بذلك كان يشكك فى الشرعية التى تتباهى بها الأسرة المالكة ويأخذ مرجعيته من استقامة وهابية وإسلامية لا غبار عليها.

اضطر الملك فهد أن يأخذ تلك المطالب فى الحسبان لكى يدعم الأسس الدينية للسلطة التى هزتها حرب الخليج. ولكى يحافظ على ماء الوجه حث مجلس كبار علماء الدين على تأنيب شباب الوعاظ أصحاب الخطاب لأنهم نشروه على العلن بدلا من تقديمه فى السر ! وكان فى ذلك ما جعل أعداء البلاد يشمتون ويطيرون من الفرح. انصب النقد الملكى على الشكل لا على المضمون الذى اعتمده الشيخ بن باز. ثم أعلن الملك فى نوفمبر تعيين مجلس الشورى وتقنين التشريعات الأساسية للملكة – وهو ما حدث فى مارس 1992. كان الأعضاء الستون المشكلون للمجلس الذين اختارهم الملك، (وهو ليس مقيداً بآرائهم)، فى أغلبهم من أهم العائلات القبلية. منطقة نجد، بالقرب من الرياض من آل سعود، كانت هى الراجحة وجاء نحو 70% من المستشارين من الذين درسوا فى الغرب وأغلبهم فى الجامعات الأمريكية. تشكيل هذا المجلس كان يرضى الليبراليين أكثر مما فيه إرضاء للإسلاميين. مما دفعهم إلى الرد على ذلك فى سبتمبر بأن قاموا بنشر «مذكرة النصيحة» وهى تشكل أساساً لمطالب المعارضة الدينية. إلا أن هذا الهجوم القوى أدانه هذه المرة على الفور مجلس كبار العلماء والشيخ بن باز[2]. تتراكم فى المذكرة الانتقادات الموجهة للسياسة السعودية وتقترح بعض الإصلاحات لتحسينها بجعلها إسلامية أكثر، جاعلين منها بهذه الصورة داخله فى إطار تراث «النصيحة» الذى يحق للعلماء طبقاً للتراث أن يقدموها للأمير حتى يوائم تصرفاته مع تعاليم النصوص المقدسة. يطالب الخطاب قبل كل شيء باستقلالية رجال الدين عن السلطة ويذكر بالأسبقية التى يتمتعون بها عليها، ثم يطالب بالأسلمة الكاملة للقوانين واللوائح

(مذكرين بخاصة أن العربية السعودية التي نشرت النظام المصرفي القائم على عدم فوائد على الإيداعات في جميع أنحاء العالم، لا تطبقه على أراضيها) وهو العمل الوحيد الذي يستطيع أن يضع حداً للفساد والتبذير وخرق حقوق المسلمين، إلخ. يقترح الخطاب أيضاً، بعد أن قدم تقييماً قاسياً لإخفاقات الجيش السعودي أثناء حرب الخليج بالاقتداء بالنموذج الإسرائيلي في التجنيد، ولكنه يطالب بقطع أي تحالف عسكري مع الدول غير المسلمة. في السياسة الخارجية تستهدف الانتقادات العلاقات مع الولايات المتحدة ومساندة عملية السلام الإسرائيلية العربية والدول التي تحارب مثلما تفعل الجزائر، الحركة الإسلامية على أراضيها.

يعكس الخطاب صورة مملكة يعمها الاستبداد ولا تستدعي الدين إلا لكي تغطي على مفاسد الكبار، كما يستهدف هدم أي ادعاء لها بسيادة أخلاقية على الإسلام في العالم. رد السلطات المحرَج على الخطاب شجع الانشقاق. في 3 مايو 1993 أنشأ ستة من رجال الدين، منهم أربعة من الموقعين على «مذكرة النصيحة»، منظمة تنقل حركة رأى المعارضة الإسلامية التي كانت تنمو داخل المساجد وفي الجامعات. هذه المنظمة المعروفة في الخارج بالحروف الأولى لاسمها باللغة الإنجليزية CDLR (Committee for the Defence of Legitimate Rights) وهي تقدم نفسها باللغة العربية بوصفها مدافعة فقط عن الحقوق المستلهمة من الشريعة، فهي **لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية**. ويبدو أنها اختارت هذا المستوى المزدوج لتستميل الصحافة الغربية التي رأت فيها منظمة للدفاع عن حقوق الإنسان في حين كانت تقدم موضوعات إسلامية متزمتة مع المتعاطفين معها في داخل البلاد. جاء رد فعل السلطة السعودية عنيفاً إزاء هذا التهديد المباشر الموجه لسلطانها، خاصة وأن المتحدث باسم لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية محمد المسعري، وهو فيزيائي تعلم في الولايات المتحدة، أدلى بحديث بالإنجليزية كان له أثر مدو في محطة البي بي سي وحصل على موعد في السفارة الأمريكية في الرياض. فقد الموقعون على المذكرة والمتعاطفون معهم وظائفهم واعتقلوا إلا أن «أمنستي انترناشونال» (منظمة العفو الدولية) اعتبرته «سجين رأي» مما أجبر السلطة على الإفراج عنه كمقدمة لسفر هذا المعارض إلى لندن حيث أعاد تشكيل الـ CDLR في أبريل 1994.

اجتهد المسعرى لمدة عامين في الإساءة لصورة النظـام ولكـن بطريقـة سطحية وعن طريق وسائل الإعلام فقط دون أن يتوصل إلـى إعطـاء دفعـة للحركة الاجتماعية داخل بلاده. فعلى عكس الشيخين حوالى وعـودة المنتميـن إلى عائلات متفرعة من قبائل كبيرة، كان المجتمع الراقى يعتبر المسعرى دون المستوى[3] ولا يؤخذ بناء على ذلك مأخذ الجد. علاوة على أنه لم يكن يحظـى سوى بدراية عقائدية ضعيفة في مواجهة فتاوى العلماء الذين صفهم النظام فـى خط الدفاع الأول وذلك بترقية الشيخ ابن باز في يوليو 1993 إلى وظيفة المفتـى الكبير التى ظلت خالية لفترة طويلة وبإعادة تنظيم وزارة الشئون الدينية تحـت قيادة رجل دين نشط عبد الله تركى. إلا أن المسعرى يتمتع بحـس عـال فـى التعامل مع وسائل الإعلام، وإذ دفعته الأوساط الإسلامية اللندنية إلى أعلـى، عرف كيف يسعد الصحفيين بما يكشف لهم من أسرار، غير مدعومة فى جميـع الأحوال، عن الرذائل الأخلاقية العامة والخاصة لأمراء آل سعود. كان يسـتخدم بإسراف وسيلة الفاكس فى كشف ما تخفيه الرقابة السعودية علـى الصحـف - مثلما استخدم الخومينى قبل خمسة عشر عاماً الكاسيتات الصوتية لكى يكشف ما تخفيه إذاعة الشاه. ثم قام بفتح موقع على الإنترنت كان ينشر فيه بالإنجليزيـة والعربية بيانات ودوريات إلكترونية. كانت وسائل الإعلام تبتهج للغاية بقصص هذا المعارض الذى قد يتوصل إلى زعزعة العرش السعودى بواسطة الفـاكس وهذا الملتحى الحداثى الذى يقود الهجوم على ملـوك البـترول. إلا أن سـمعة المسعرى كانت قائمة على الغموض: فهو بلغة شكسبير ومنظمة العفو الدوليـة وميكروسوفت يؤكد على التنديد بالاعتداءات على حقوق الإنسان وبالفساد إلـخ. وبلغة القرآن كان يعمل على تقديم «البراهين النهائية علـى تعـارض الدولـة السعودية مع **الشريعة** الإسلامية» (طبقاً لعنوان أحد منشوراته المـوزع عـام 1995) حتى إنه أعلن عن **تكفير** المسلمين الذين يطيعـون قوانيـن الريـاض، ويُعتبر ذلك الموقف متطرفاً تطرفاً يقربه من الجماعـة المسـلحة الجزائريـة والمتحدثين باسمها فى لندن. غير أن ذلك الموقف أبعد عنه كثيراً من مسـاندات المنشقين داخل البلاد، الذين كانوا يسعون إلى استمالة كبار علماء الدين لقضيتهم بدلاً من التعامل معهم بالسب والخروج عن اللياقة. خاصة وأن الحكومة كـانت قد رفعت القمع بدرجة إضافية بأن اعتقلت فى سبتمبر 1994 كلاً مـن حوالـى

وعودة وبضعة مئات من المتظاهرين الذين تجمعوا معهما في بريدة. لم تجمع مظاهرات أخرى تم تنظيمها في العام التالي سوى أعداد قليلة من المشاركين فيها، في جو يسوده القمع طُبع بحادث قطع رقبة أحد المتظاهرين الإسلاميين علناً بعد أن هاجم أحد ضباط الشرطة. في نوفمبر 1995 قُتل خمسة أمريكيين في هجوم مسلح بالرياض: يبدو أن الفاكس والإنترنت قد حلت محلهما القنابل، والعنف حل محل الانشقاق والعصيان. في فبراير 1996 حدث انشقاق داخل لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية CDLR وترك المسعرى الساحة الإعلامية تدريجياً تاركاً مكانه لأسامة بن لادن دون أن يستطيع تحويل نجاحاته في المجال الإلكتروني إلى تغلغل داخل المجتمع أو تجميع البورجوازية المتدينة في المملكة ليهدد سلطة الأسرة الحاكمة.

3
تفكك وتكاثر «الجهاد» الأفغاني

صادفت المملكة السعودية، وقد أصبحت هشة من الداخل غداة حرب الخليج، خيبة أمل أخرى: بسبب أبنائها المارقين في الثمانينيات الذين ناضلوا في **الجهاد** الأفغاني، إذ رأت هؤلاء الذين سلحتهم ومولتهم ينقلبون عليها، حتى ذلك الولد النابه من التيار الإسلامي المحلي، الملياردير أسامة بن لادن الذي تسيطر عائلته على الأشغال العامة في شبه الجزيرة بفضل علاقاتها بالدوائر الملكية.

بعد الانسحاب السوفيتي من أفغانستان في 15 فبراير 1989 بدأت تطفو على السطح بعض علامات المرارة في أوساط «الجهاديين» المحبطين من عدم الحصول على النصر الموعود. فقد ظل نجيب الله الزعيم الشيوعي في السلطة في كابول (ظل فيها حتى إبريل 1992)، أما الحليف الأمريكي، فقد بدأ يستجيب ما إن انسحب الجيش الأحمر، للأصوات التي تصف له «مقاتلي حرية» الأمس بأنهم من المتعصبين الخطيرين وتجار الهيروين: اعتبرت واشنطن كلا من حكمتيار وسياف زعيمي أكثر الأجنحة قربا من الوهابيين في صفوف المقاومة، «متطرفين»، مثلهما مثل نجيب الله، وحُرموا من كل دعم. في باكستان لم تكن بناظير بوتو، التي انتخبت رئيسة للوزراء في الانتخابات التي تلت مصرع الجنرال ضياء الحق في اعتداء عليه وقع في أغسطس 1988، تنظر بعين الارتياح أو العطف إلى التيار الإسلامي الراديكالي الذي ضمه الدكتاتور السابق إليه وهو الذي أعدم والدها علي بوتو عام 1979، ولذا أخذت تركز جهودها لإضعاف أهم قوة داخله أي حزب **الجماعة الإسلامية** الذي أسسه المودودي، وكان يرعى في أفغانستان **الحزب الإسلامي** بزعامة حكمتيار. تلك الأوساط كانت تحتفل بذكرى **الشهيد** ضياء، وكان مصرعه يعزى إلى مؤامرة

أمريكية (على الرغم من أن السفير الأمريكي لقي حتفه معه) وهـــي مؤامـــرة كانت تستهدف في رأيهم السيطرة على المقاومة بعد هزيمة السوفييت وأن تكبح جماح التيار الإسلامي. كان الشعور المناهض للأمريكيين يزداد نموا في هـــذه الأوساط، على حين كان أحد أهدف **الجهاد**، من وجهة نظـــر الريـــاض، هـــو تحويل غضب النشطاء نحو الاتحاد السوفيتي، بعيداً عن الحمـــاة الأمريكييـــن، على الرغم من اللعنات التي كان يصبها الخوميني على «الشيطان الأعظم». في هذا السياق جاء اغتيال عبد الله عزام في نوفمبر 1989، وهو العضو الفلسطيني في الإخوان المسلمين المؤسس «لمكتب الخدمات» للجهاديين العرب في بشـــاور والوسيط بين النظام السعوذي والنشطاء الأكثر تطرفا، ليشجع على تحرر هؤلاء من صلاتهم بمموليهم. وإذ بالمواقف المناهضة للغرب، والتي كـــانت مخفيـــة بصورة مؤقتة عندما كانت الدولارات وأسلحة الـــ CIA تتدفق، تعود إلى الظهور بقوة، وسرعان ما اتخذت شكل أحداث خطيرة ضد الهيئات الإنسانية الأوروبيـــة والأمريكية الموجودة في بشاور بين اللاجئين الأفغان.

لدى غزو العراق للكويت في 2 أغسطس 1990 سارعت معظم الحركـــات الإسلامية في المنطقة إلى الإعلان عن رفضها لضم دولة مسلمة لدولة أخرى.. وفي الصفوف الأفغانية اشترك البروفسور ربـــاني، زعيـــم حـــزب الجماعـــة وحكمتيار رئيس «الحزب» في المؤتمر الذي انعقد في مكة لإدانة الغزو. فـــي باكستان طالبت **الجماعة الإسلامية** وحزبا العلماء JUI و JUP (جماعة علمـــاء الإسلام وجماعة علماء باكستان) صدام حسين بسحب قواتـــه لكـــي لا يعطـــي الفرصة للقوات الغربية بأن تتدخل[1]. إلا أن هذا التدخل الغربي تحول بســـرعة إلى المفتاح الذي يسمح في رأيهم بقراءة سليمة للصراع: فقد اعتبر مجمل التيار الإسلامي، بدءاً من شهر نوفمبر، الحرب مؤامرة أمريكية إسرائيلية تســـتهدف السيطرة على الشرق الأوسط. ووقف قلباً وقالبـــاً مناهضـــاً للنظـــام الملكـــي السعودي. أكثر المواقف إثارة للدهشة كانت حـــدة مواقـــف زعيـــم **الجماعـــة الإسلامية** غازي حسين أحمد وهو من الباشتون وكان قد بنى صعوده السياسي على **الجهاد** الأفغاني، وكذلك موقف حكمتيار – علماً بأن منظمتيهما كانتا أهـــم المنتفعين من المساعدة المالية السعودية الكويتية طوال عقد الثمانينيات. حدة هذا

التحول تتساوى مع مقدار الاستياء العام فى المنطقة، من «تخلى» واشنطن عن **الجهاد** وبدرجة أقل من استغناء الرياض عنه، لأن القضيتين الأفغانية والباكستانية فقدتا كثيراً من أهميتهما الاستراتيجية بعد الهزيمة السوفيتية وبعد إضعاف إيران ووفاة الخومينى. فى خضم تلك الأحداث تحول كل «الجهاديين» العرب الذين بقوا فى أماكنهم إلى السير فى نفس الاتجاه الذى تسير فيه الأحزاب الإسلامية المحلية، فقد تحرروا من وصاية السلطة السعودية وانقلبوا عليها فى الوقت ذاته.

عندئذ اتخذت هذه الكتيبة الدولية المشكلة من قدامى المحاربين فى **الجهاد** بعداً جديداً: فهى قد خرجت عن أى سيطرة لأى دولة وأصبحت جاهزة للدفاع عن مختلف قضايا الإسلام السياسى الراديكالى عبر العالم كله. وبعد أن تحررت من كل اعتبارات سياسية خاصة بأى بلد فهى لم تعد مرتبطة بأى شريحة اجتماعية تحاسبها أو تكون هى المعبرة عنها: لم تعد تعكس مصالح البورجوازية المتدينة ولا مصالح الشباب الفقير المقيم فى المدن، ولو أن نشطاءها نبعوا كأفراد من هذه الأوساط. كانوا فى سبيلهم إذن إلى التحول إلى «إلكترونات **الجهاد** الحرة»، إلى «إسلاميين محترفين»، تدربوا على القتال وقادرين على تدريب آخرين، قواعدهم تقع فى «مناطق القبائل» الباكستانية التى هى معاقل المهربين التى لا سلطان لإسلام أباد عليها، أو كانوا يقيمون داخل معسكرات **المجاهدين** الأفغان. كانت تحوم حول النشطاء الأكثر إصراراً مجموعات من المتعاطفين معهم تعيش فى ظروف صعبة ، أغلبهم كان محبطاً داخل باكستان لأن لديه مشاكل مع سلطات بلاده ولأن القنصليات الغربية ترفض منحهم تأشيراتها. ينضم إلى هؤلاء لحضور دورات تدريبية بعض الإسلاميين الشبان من كافة البلاد؛ ومن بينهم خرج قطاع كبير من مرتكبى العمليات الإرهابية التى جرت فى فرنسا عام 1995. بصرف النظر عن القضية التى كانوا يعتقدون أنهم فى خدمتها، فقد شكلوا مزرعة تستطيع الأجهزة الخاصة فى عديد من الدول التسوق منها، إن هى أرادت التلاعب بالنشطاء المتطرفين غير المرتبطين بجهة بعينها.

فى هذا الوسط المنفصل تماماً عن أى واقع اجتماعى، يتم النظر منــه إلى العالم، عبر خليط من العقيدة الدينية والعنف المسلح، تولدت إيديولوجيا إسـلامية جديدة مهجنة تقدم للنشطاء تفسيراً عقلانياً لوجودهم ولتصرفاتهم وهو ما يسـمى «السلفية الجهادية»[2]. كلمة «سلفية» تشير فى استخدامها الجامعى إلى مدرســة فكرية ظهرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وكانت تنادى، كرد فعل لانتشار الأفكار الأوروبية، بالعودة إلى تراث «السلف الصالح»، وكانت تعمـل، من رواد هذه المدرسة الفارسي: جمال الدين الأفغانى، والمصرى: الشيخ محمد عبده، والسورى: رضا[3]، كانوا يسعون إلى استخــراج جــذور للحداثــة مــن الحضارة الإسلامية - وكانت تلجأ من أجل ذلك إلى تفسير على درجة ما مــن الحرية للنصوص المقدسة. ولكن المناضلين فسروا معنى كلمة سلفى على أنــه الشخص الذى يأخذ التعاليم الواردة فى النصوص المقدسة بحرفيتها كما هى فـى التراث، وهو التفسير الذى أخذ به العالم الكبير ابن تيمية الذى عاش فى القــرن الرابع عشر، وهو المرجع الأول للوهابيين. إنــهم بــالمعنى الحقيقــي للكلمــة «أصوليو» الإسلام المناهضون لأى تجديد، معتبرين التجديــد تـأويلاً بشــرياً. بالنســبة للمنــاضلين يوجــد -فــي هــذا المجــال أيضــاً- نوعــان مــن السلفيين: «الشيخيون» الذين بدلوا عبادة الله بوثنية عبادة شيوخ البترول فى شبه الجزيرة العربية وعلى رأسهم آل سعود: مفكر الشيخيين بالنسبة لهم هــو عبــد العزيز بن باز مفتى المملكة العربية السعودية منذ 1993 وهو مثــال « **علمــاء البلاط**»؛ سلفية هؤلاء المظهرية ليست سوى قناعا يخفون به نفاقهم وانصياعــهم للولايات المتحدة، تلك القوة غير المسلمة ويخفون رذائلهم العامــة والخاصــة، ونتعين محاربتهم وتصفيتهم. فى مواجهة «الشيخيين الخونة»، يحترم «السلفيون الجهاديون» بدقة متناهية النصوص المقدسة بمعناها الحرفى، ويخلطــون ذلــك بأولوية **الجهاد** وهى محاربة ألد أعداء الإيمان: أمريكــا. يضــع هــذا التيــار «السلفي الجهادى» فى منزلة خاصة الداعيتين الســعوديين المنشــقين حوالــى وعودة، كما يمثله أيضاً عديد من المثقفين الذين تظهر أسماؤهم بانتظــام فــى منشــورات الجماعة الإسلامية الجزائرية الصادرة فى لندن، وهم: الفلســطينى أبو قتادة والسورى (حامل الجنسية الإسبانية) أبو مصعب والمصــرى (حــامل

الجنسية البريطانية) مصطفى كامل، المكنى: أبو حمزة، وثلاثتهم من قدماء **الجهاديين** في أفغانستان.

مناهضة «السلفيين الجهاديين» لـ«الشيخيين» تماثلها مناهضتهم لـ«الإخوان المسلمين»، فهم ينددون بحداثية الإخوان المفرطة التي تدفعهم إلى التعامل بحرية مع حرفية النصوص. بل إن سيد قطب ذاته، الأب الروحي للتيار الراديكالي عند الإخوان المسلمين، يعتبر مشبوها بالنسبة لهم ويُدينون قراءته للقرآن في كتابه «في ظلال القرآن»، معتبرين أنها مجموعة من **التأويلات** وليست **تفسيراً** مرجعياً. أما الإخوان «المعتدلين» الذين يشاركون في اللعبة السياسية للدول «الكافرة» ويؤسسون الأحزاب ويرشحون أنفسهم في الانتخابات، فهم لا يفعلون سوى التغرير بالمؤمنين بإضفاء ضمانة دينية على الأنظمة التي يتعين على العكس الإطاحة بها دون هوادة[4].

تذكرنا هذه الرؤى الراديكالي بإحدى أولى مجموعات التطرف المصري: **التكفير والهجرة** الذي تم شنق زعيمها المهندس الزراعي شكري مصطفى عام 1978 [5]. إلا أن شكري، الذي كان **يُكفِّر** كل مسلم ليس عضواً في طائفته، لم يكن «سلفيا» بمقدار ما هو ممسوس يفسر النصوص كما يريد دون أن يبحث في التراث كما يمثله ابن تيمية. علاوة على أنه يطالب بـ«الانسحاب» من المجتمع الكافر طالما أن مريديه، الذين هم «المؤمنون الحقيقيون» في موقف ضعيف في مواجهة الدولة، وهو لم يواجه السلطة المصرية إلاّ مضطراً ومجبراً، في ظروف كانت قاتلة بالنسبة له. في المقابل يرى «السلفيون الجهاديون» أن الموقف في العالم الإسلامي أصبح ناضجاً للتحول إلى الهجوم والقيام **بالجهاد** كلما أُتيحت الفرصة، وهو **الجهاد** الذي سيؤدي إلى إعلان الدولة الإسلامية.

يعتبر السلفيون الجهاديون بهذا المعنى ورثة مجموعة مصرية أخرى معروفة باسم «تنظيم **الجهاد**» الذي اغتال السادات في أكتوبر 1981 كما هي وريثة عبد الله عزام[7]؛ ومع وجود قتلة الرئيس بينهم هناك نسب شخصي، بما أن العديد من الناشطين فيها انضموا، بعد اعتقالهم ومحاكمتهم في مصر، إلى معسكرات بيشاور ابتداءً من 1985–1986، بعد الإفراج عن الذين حكم عليهم

بأحكام مخففة. إحدى أهم الشخصيات من «الأفغان العرب» الذى تتجسد فى شخصه صلة النسب «الطبيب أيمن الظواهرى»، وهم متقاربون فكرياً أيضاً: فعلى عكس المشعوذ «شكرى» اهتم قتلة الرئيس بالبحث فى التراث عن أسس تبرر أفعالهم، فاستدعوا أعمال ابن تيمية لتبرير اغتيال فرعون. إلا أن هؤلاء لا يمكن أن يوصفوا بأنهم «سلفيون»: لقد ظلت ثقافتهم الإسلامية بدائية، تتشكل من مجموعة من الأفكار المشتتة، كما أوضح ذلك الكتيب الذى أصدره مفكر المجموعة، المهندس الكهربائى فرج. لقد جعل ذلك منهم فيما بعد ضحية سهلة لعلماء الدين المرتبطين بالسلطة الذين لم تفتهم فرصة تأنيب هؤلاء الأشبال «المغرر بهم» بأسلوب أبوى ثم إعادة تأهيلهم.

كان **تنظيم الجهاد** معجوناً بطين مصر ونابعاً من أحياءها الفقيرة ولكن لم يكن له أى بعد دولى. بفضل أعمال عبد الله عزام أمكن لمثل هذه الخبرة المحلية أن تنجح فى إخصاب **جهاد** ينتشر على مستوى الأمة كلها ثم يغطى الكون كله. ظل عزام شديد الالتزام بمبادئ الإخوان المسلمين، وثيق الارتباط بالمؤسسة الحاكمة السعودية، كما ظل يوجه حماسة المناضلين الإسلاميين فى العالم فى مجرى يصب لصالح تلك المؤسسة. غير أن مؤلفاته التى كانت تبرر – عندما كان كفاح **المناضلين** الأفغان فى أوجه فى الثمانينيات ضد الجيش الأحمر– **جهاداً** محدداً واضحاً يجذب إليه المتطوعين مبعداً إياهم عن تأثير الثورة الإيرانية عليهم، كانت مؤلفاته تلك تدخل فى النهاية فى إطار طموحات تجب الكوكب كله. ظهر ذلك بصورة أكثر جلاء بعد 1989 سنة الانسحاب السوفيتى واغتيال عزام ذاته. إذ كان يكتب ويقول إنه بخلاف أفغانستان فإن جميع البلاد المسلمة التى سلبها «الكفار» سينتهى الأمر لأن تتعرض **لجهاد** يعيدها تحت سيطرة إسلامية. يخص هذا القول فى البداية موطنه فلسطين والأندلس الذى انتزعته عن دار **الإسلام** حركة الريكونكويستا (الاستعادة) وهذا لحن مكرر ينشده التيار الإسلامى الراديكالي، والفيلبيين من خلال جبهة تحرير مورو، وأيضاً الجمهوريات الإسلامية التى كانت تتبع الاتحاد السوفييتى آنذاك والمجاورة لأفغانستان واليمن الجنوبى الذى كان محتقراً أشد الاحتقار حينذاك فى الرياض. تختلط فى تلك المجموعة دول حكامها من غير المسلمين مع

أخرى يحكمها قادة من المؤمنين «الفاسدين»، وهو ما قد يؤدى برقم الضحايا المحتملين لهذه العملية أن يتضاعف إلى ما لا نهاية. الواقع أن تلك القائمة ستمتد فى بداية التسعينيات لتشمل بلاداً كان لا يعلم على الأرجح عنها عزام الشىء الكثير أو أنه لم يكن ليستطيع فى حياته أن يتوقع أنها ستصبح جبهات للجهاد الكوكبى الذى تصوره: مثل البوسنة ابتداء من 1992 والشيشان اعتباراً من 1995 وكذلك بلد زوج ابنته[8] الجزائر بدءاً من أوائل الحرب الأهلية التى اجتاحتها - مضافاً إلى ما سبق الجزء من كشمير الذين تديره الهند. أخذ عنه تلاميذه أحاديثه وكلماته الذى استخدمها للحض على مشاركة المتطوعين الأجانب فى الجهاد الأفغانى.

علاوة على هذا النسب العقائدى، توجد لدى «السلفيين الجهاديين» صلات قرابة تربطهم بحركة ظهرت فى الفترة ذاتها وفى المنطقة ذاتها والسياق ذاته فى أحضان الإسلام المحلى وهم: الطالبان. يشتركون معاً فى تمسكهم بالطابع الحرفى للنصوص المقدسة واستخدامهم للجهاد للوصول إلى أهدافهم. غير أن الطالبان، وهم ينتمون للمدرسة الحنفية وإلى التيار الديوباندى، يختلفون عن «السلفيين» العرب من ناحية التعليم العقائدى لأنهم تخرجوا فقط فى المدارس التقليدية: ومن جهة أخرى كانوا يمارسون «جهادهم» قبل كل شىء من أجل مجتمعهم، ويفرضون عليه نظاماً أخلاقياً غاية فى التشدد ولا يميلون قط للدولة ولا للسياسة الدولية. التقارب الشديد بين الحركتين وظهورهما المتزامن واستضافة الطالبان فى أفغانستان لأهم «الجهاديين» وواقع أن الجهاديين أعلنوا انتماءهم للطالبان يجعل مسألة من يسيطر على من، مسألة مفتوحة.

الطالبان أبناء لم يتوقعهم أحد للجهاد الأفغانى، أى بعد تهجينه بالتراث الديوباندى[9]. فبالنسبة لذلك التيار ومنذ نشأته عام 1867 لم يكن للجهاد أولوية، بما أن هذا التيار الفكرى نشأ ليسمح لمسلمى الهند الذين خرج حكم الهند من أيديهم لصالح البريطانيين فى 1857 فأصبحوا أقلية فى مواجهة الهندوس، بأن يعيشوا كجماعة فى وسطٍ فى غير صالحهم. كان العلماء الديوبانديون يكثرون من فتاويهم التى يطبق أتباعهم عن طريقها تعاليم الشريعة بدقة متناهية فى غياب دولة كان المفروض أن تسهر على تطبيقها. كانوا قد توصلوا بهذا

الطريقة إلى صيغة تعايش داخل مجتمع غير مسلم ولم يكن الجهاد ولا الهجرة نحو أرض إسلام قابلين للتصور حينذاك. عندما أنشأت باكستان، كوّن العلماء الديوبانديون المقيمون على أرض الدولة الجديدة أو الذين اختاروا الإقامة فيها قادمين من الهند، حزباً سياسياً هو **جماعة علماء الإسلام** (JUI) [Jamiat-e Ulema-e Islam] يهدف بصورة أكبر إلى حماية أسلوب حياتهم الخاص داخل دولة إسلامية كانت حينذاك مدنية للغاية وإلى التفاوض من أجل الحصول على الأموال من أجل **مدارسهم**، لا إلى التصارع مع السلطة[10]. سمح لهم الحزب داخل المجال الإسلامي ذاته بالدفاع عن خصوصيتهم في مواجهة **الجماعة الإسلامية** التي أسسها المودودي – وكانوا يشجبون «حداثته» والخلط لديه بين الدين والسياسة – وأيضاً في مواجهة منافسيهم العلماء البارلويين الذين أسسوا «جماعة علماء باكستان»(JUP) [Jamiat-e Ulema-e Pakistan]. إلا أنهم كانوا يتدخلون بقوة جماعة الضغط ذاتها التي شكلوها والمدعومة بعشرات الآلاف من التلاميذ والمتخرجين في مدارسهم، في الحياة السياسية، بأن كانوا يحاربون كل ما يرون أنه قد يمس تصورهم للنظام الإسلامي: أولى ضحاياهم كانوا الأحمديين، وهم طائفة اعتبروا أتباعها مرتدين، علماً بأن بعضهم كان يشغل وظائف عليا. ثم بعد ذلك وأثناء حكم الجنرال ضياء الحق فيما بين 1977 و1988 أدى اعتزام الديكتاتور فرض الإسلام السني الحنفي معياراً، وجمع **الزكاة** مباشرة من الحسابات البنكية[11] التي أدت إلى تمرد الـ 15 إلى 20% من السكان الباكستانيين الشيعة في يوليو 1980 وإلى إعطاء هدف جديد للنضال الديوباندي: مكافحة الشيعة. وقد شجعهم على ذلك التنافس السعودي الإيراني.

علاوة على الحرب بين العراق وإيران **والجهاد** في أفغانستان، شكلت باكستان جبهة ثانوية لهذا الصراع[12]. فقد تشكل عام 1980 حزب شيعي للمحافظة على هوية تلك الجماعة الدينية من الهيمنة السنية بعد التهديدات المتمثلة في الجمع المباشر للزكاة، باسم **حركة نفاذ الفقه الجعفري** [Tehrik-e Nifaz-e Fiqh-e Jafria] يتزعمه رجال دين من الشباب. وتحمس الحزب للثورة الإيرانية، وحصل على مساندة قوية من طهران وأثار لهذا السبب مخاوف جماعات الضغط السنية. ولما رأت العربية السعودية أن ذلك الحزب يمثل نقطة

ضعف بالنسبة **للجهاد** التى كانت ترعاه فى أفغانستان، قدمت للمنظمات التى كانت على استعداد لمحاربة الشيعة مساعداتها المالية السخية. استفادت الحركة الديوباندية من ذلك لأكثر من اعتبار: فالمنح المتعاظمة التى حصلت عليها مدارسها سمحت لها بزيادة أعدادها وزيادة إمكانيات استقبال أبناء الأسر الفقيرة فى المدن والقرى. تمتع هؤلاء باحتضانهم فى إعاشة كاملة مجانية ليصبحوا بعد حين متدينين متزمتين مناهضين للشيعة. وهكذا تأسست فى عام 1985 حركة شباب شبه عسكرية ديوباندية على يد أحد قادة جماعة علماء الإسلام (JUI) فى البنجاب اسمه حق نواز جهانجفى، اغتيل بعد ذلك فى عام 1990 وكان يبلغ من العمر 32 عاما. سمى الحزب **جنود الصحابة فى باكستان** (Sipah-e Sahaba-e Pakistan) وكان هدفه هو تكفير الشيعة ولم يتردد فى اللجوء إلى عنف ضدهم. على نفس هذا الخط ظهرت حركتان آخريان أكثر عنفا، نبعتا من التيار الديوباندى فى منتصف التسعينيات «جيش الجهانجفى» ([14] **Lashkar-e Jhangvi**) فى عام 1994 متخصص فى اغتيال الشيعة، وحركة الأنصار (**Harakat-ul Ansar** [15]) فى عام 1993 التى أرسلت مناضليها **يجاهدون** فى مقاطعة كشمير الواقعة تحت الإدارة الهندية واشتهرت بقطع رقاب الجنود الهندوس الذين يقعوا فى أيديهم باعتبارهم كفار. قابل هذا الاندفاع المتعصب رد فعل شيعى: جنود محمد فى باكستان [Sipah-e Mohammed Pakistan (SMP)] [16] الذى تأسس فى عام 1994 واحتوى سجل نشاطه ضمن أمور أخرى اغتيال عدد كبير من السنيين.

هذه الأعمال العنيفة التى وصلت إلى ذروتها باسم الدين لا تعود فقط إلى السياق العام الإقليمى والدولى، ولو أن المن المالى والعسكرى الذى هبط على **الجهاد** الأفغانى وضع فجأة تحت يد بعض الحركات المتطرفة مصادر داخل وأسلحة ثقيلة يسمح لها بالتحرر من أى شرعية قانونية. إنما هى أيضا نتاج أزمة اجتماعية عميقة خاصة بباكستان وعلى وجه الخصوص بجنوب البنجاب[17]، حيث يواجه أبناء الفلاحين السنة الفقراء داخل إطار من الانفجار السكانى المتأصل، أصحاب الأراضى، الشيعة فى معظمهم، كما يواجهون بنيات حضرية فى المدن يسيطر عليها أبناء **المهاجرين** القادمين من الهند عام

1947. فبخلاف **الجماعة الإسلامية** التى تزعمها وأسسها المودودى والتى ظلت في جوهرها حزباً نخبوياً للطبقات المتوسطة المتدينة ولا قاعدة شعبية لها، كان الديوبانديون يجندون شباباً فقيراً بدون أمل له فى الارتقاء الاجتماعى، يمثل لهم العنف القوة الرئيسة للتعبير عن الذات داخل مجتمع مأزوم ومجرد من أى مساواة. كانت المدارس تتأى بـ« **الطالبان**» فيها عن هذه التوترات طوال فترة دراستهم؛ ولكن كان فى إمكانها أيضاً أن تسوّغ لهم إمكاناتهم العنيفة الكامنة بأن تحولها إلى **جهاد** ضد كل من يعينه الأستاذ للطالب على أنه **كافر**، سواء كان جاراً من الشيعة أو جنديا هنديا أو أى شخص، حتى ولو كان سنيا، اعتبر غير مؤمن. علاوة على ذلك فإن الولاء اللانهائى الذى يكنه هؤلاء « **الطالبان**» لعلمائهم وطريقة تعليمهم لسنين طويلة فيما بينهم في ظروف اختلاط وتقارب شديدين بدون أي اتصال مع العالم المحيط بهم تقريباً، يرددون نصوصاً تربوا على تقديسها وعلى تطبيقها دون تفكير، زودهم بروح تضامنية تخفض الإرادة الفردية إلى أدنى درجات التعبير. فى المدارس الأكثر تمسكاً بالعقائد يسهل تحويل أى تلميذ تربى فى ظل هذا التكوين، إلى إنسان متعصب.

بعد حرب الخليج استفادت حركة الديوبانديين، وقد تشددت مواقفها، من تضافر ظرفين سمحا لها بمضاعفة قوة تأثيرها بشكل ضخم، وهو ما سمح لها بالإضافة إلى العنف فى البنجاب وكشمير، بفتح الطريق أمام انتصار الطالبان فى أفغانستان. فى بادئ الأمر كان العالم الوهابى السعودى، قد تأثر كثيراً لفترة طويلة، بوقوف **الجماعة الإسلامية الباكستانية والحزب الإسلامى الأفغانى** بقوة إلى جانب العراق، على الرغم من أن كليهما كان قد قبض بسخاء طوال عقد زمني كامل. الحزب الديوباندى أو جماعة علماء الإسلام (JUI) تظاهر أيضاً ضد الوجود العسكرى «للكفار» فى السعودية، إلا أنه أظهر تشدداً أقل بالنسبة للأسرة المالكة فى الرياض.. علاوة على أن علماء الدين الديوبانديين كانوا ألد أعداء الـ « بير» أو المرشدين فى الجماعات البارلوية المتجمعين فى الحزب الدينى الآخر (JUP): الذى دفن زعيمه الروحى بالقرب من بغداد، ولذا تصبل بانتظام للحزب مساعدات عراقية. فى أثناء الحرب كان أهم زعماء الحزب، وكان يعلن، فى الاجتماعات العامة التى كانت تعقد من أجل تقديم الدعم للعراق،

عن «حبه» لصدام، يقيم مراكز للتطوع للحرب بجانب العراق ويدعى أنه جنـد مائة وعشرة ألاف متطوع[18]. وبما أن الرياض لم تستطـع أن تحرم نفسها مـن مركز لها داخل المجال الدينى الباكستانى بعد أن أصبحت حـذرة للغايـة مـن حليفها السابق: حزب الجماعة الإسلامية، اختارت أهون الشرور وتحولت إلـى جماعة علماء الإسلام JUI غير المرتبطة بالشبكة الدولية للإخـوان المسـلمين وتمقت الشيعة والطرق الصوفية والعراق، كما وأن تشددم الدينى يماثل الأسلوب الوهابى فى الممارسات الدينية. فى أفغانستان أيضـاً فقد الحزب الذى يتزعمـه السيد حكمتيار، بالإضافة إلى مواقفه إلى جانب العراق، كثـيراً مـن الأهميـة بالمقارنة بالقائد مسعود ولم يعد يلقى قبول الرياض. وهكذا فتح الطريـق أمـام المساندة السعودية للتلاميذ الأفغان فى المدارس الديوباندية الذين يطلق عليـهم اسم الطالبان.

الطرف الآخر التي سيتمتع به حزب جماعة علماء الإسلام والطالبان وهو ما أدهش المراقبين الغربيين كثيراً، جـاء من الحكومة الثانية لبناظير بوتـو – التى كانت صور وجهها الجميل تحتل العديد من أغلفة المجـلات النسـائية – والتى بالرغم من ذلك، شجعت حركةً سجنت النساء الأفغانيات – وراء شـبكات النوافذ الصغيرة للتشادرى، أى النسخة المحلية للتشادور الإيرانى. الحسـابات السياسية كانت أساس موقف حزب الشعب الباكستانى الذى تنتمى إليه السـيدة بناظير بوتو، الذى سعى لكسر ائتلاف الأحـزاب الدينيـة الثلاثـة (الجماعـة الإسلامية وجماعة علماء الإسلام وجماعة علماء باكستان) الذين ساندوا خصمها زعيم الجماعة الإسلامية والوريث الروحى للجنرال ضياء الحق: السيد/ نـواز شريف. فبعد أن أقصيت عن السلطة تحت ضغط الجيش الذى ساعد على قيـام تحالف يساند السيد/ شريف فى عام 1990، عادت السيدة بوتو منتصـرة مـرة أخرى فى انتخابات 1993، فقد عرفت كيف تبعـد معظـم الديوبـانديين عـن خصمها، كما منحت للجناح الذى أيدها من حزب جماعة علماء الإسلام مراكـز هامة فى السلطة؛ إذ أصبح زعيمه مولانا فضل الرحمن، رئيساً للجنة الشـئون الخارجية فى البرلمان[19]. فى الوقت ذاته كانت الفوضى فى أفغانستان تشغل بال الحكومة، تلك الفوضى التى ازدادت خطورة بعد سقوط كابول فى أبريل 1992،

فى أيدى ائتلاف هش بين قادة المجاهدين وبعض من كانوا يؤيدون السلطة الشيوعية. وهى لم تكن تثق كثيراً فى جهاز المخابرات العسكرية (isi) الذى هو معقل الموالين لضياء الحق ونواز شريف والمؤيد لحزب حكمتيار. هذه هى الظروف التى أرسل فيها وزيرها للداخلية، اللواء بابار، فى مستهل شهر نوفمبر 1994 موكباً من الشاحنات عبر جنوب غرب أفغانستان إلى تركمانستان؛ وعندما استوقف أحد قادة المجاهدين هذا الموكب أملاً فى الحصول على فدية قبل الإفراج عنه، قام عدة آلاف من الطالبان الأفغان المسلمين تسليحاً عالياً بتحريره وكانوا قد وصلوا فى موعد مناسب من المدارس الموجودة فى المناطق الحدودية الباكستانية. ثم قاموا فى اليوم التالى بالاستيلاء على عاصمة الجنوب الأفغانى: قندهار. ثم سقطت كابول فى أيديهم فى سبتمبر 1996 ثم أجبروا، فى خريف 1998، غريمهم الوحيد، القائد مسعود، إلى الانسحاب داخل معقله فى وادى بانشير المتاخم لطاجيكستان وسيطروا من يومها على 85% من الأراضى الأفغانية.

تُعزى نجاحات الطالبان إلى تضافر عدة عوامل خارجية وداخلية، إلا أنها جميعاً لا تعكس سوى جانب جزئى من دينامية هذا النموذج الجديد للحركات الإسلامية الراديكالية التى ظهرت فى منتصف التسعينيات، وهى الناتجة عن تفكك الجهاد فى أفغانستان. لقد أطلت عليهم جنيات طيبات لتقود أولى خطواتهم: فقد تمتعوا، بخلاف بناظير بوتو المتحالفة مع الزعيم الديوباندى مولانا فضل الرحمن، بمساندة الأغلبية العظمة من المؤسسة السياسية الباكستانية، حتى بعد أن عاد السيد/ نواز شريف إلى السلطة فى نوفمبر 1996. الواقع، بالنسبة لإسلام أباد، أن أفغانستان الواقعة تحت سيطرة الطالبان قدمت لها منذ البداية عدة أوراق رابحة. كما أن الحكومات التى تتوالى على السلطة فيها ولا تحظى سوى بفرص حياة قصيرة للغاية وفى إطار سياسى غير مستقر - لا تشغل بالها بحسابات سياسية طويلة المدى مما يجعل لها آثار سلبية. باكستان تعيش قبل كل شىء فى محيط مقيّد جداً: التوترات المتكررة مع الهند، تتواتر معها اشتباكات حدودية ويواكبها « جهاد استنزافى» تقوم به مجموعات إسلامية شبه عسكرية فى كشمير، يؤججها التنافس النووى مع نيودلهى، وتكتمل

بتوتر عدائى تجاه إيران الشيعية المرتبط بوجــود أقليــات مــن الشــيعة ذات حساسيات خاصة داخل شبه القارة الهندية. تثير هذه الحساسيات مخاوف موسكو بسبب ما تتعرض له الدول التى كانت عضواً فى الاتحــاد الســوفيتى الســابق (أوزبكستان وطاجيكستان وقرغيزستان) من زعزعة لاســـتقرارها علـــى يـــد الحركات الإسلامية القادمة من الجنوب. إلا أن السيد/ ربانى رئيــس الحـــزب الأفغانى الرابطة الإسلامية المسيطر على الائتلاف الحاكم للمجاهدين فى كابول فيما بين 1992 و1996، كان قد تقارب مع هذا المحور الهندى الإيرانى الروسى، على حين لم ينجح ربيب أجهزة إسلام أباد السيد/ حكمتيار من فرض نفسه على الساحة. ومن جهة أخرى أدى انهيار الإمبراطورية السوفيتية إلى إعـــادة فتـــح الطرق التجارية القديمة المؤدية من وسط آسيا إلى البحار الدافئة وهى الطـــرق التى كانت موسكو قد سدتها منذ العهد القيصرى. تمر المواد البتروليـــة التـــى تنتجها تركمانستان[20] والتى تحتاجها باكستان بشدة لافتقارها لأى مورد للطاقـــة مع ارتفاع عدد سكانها ارتفاعاً كبيراً جداً، عبر أفغانستان، وذلك من الطريـــق ذاته الذى حرر فيه الطالبان قافلة الشاحنات التى كان الجنرال بابار قد أرســـلها فى نوفمبر 1994. لكى تكون هذه الطرق صالحة للاستخدام يتعيـــن أن تكـــون البلاد واقعة تحت سلطة موحدة تضمن أمن المواصلات. منـــذ بدايـــة حركـــة الجهاد كان البلد قد تفتت إلى عديد من المعاقل يسيطر عليها قادة من المجاهدين كانوا يفرضون الإتاوات كما يحلو لهم على المسافرين وعلى البضـــائع. ومنـــذ نهاية 1994 بدا الطالبان تدريجياً فى نظر المؤسسة السياسية الباكســـتانية فـــى صورة القوة الوحيدة التى تستطيع توحيد الأراضى الأفغانية فى علاقات وثيقـــة مع إسلام أباد. فبالإضافة إلى الأيديولوجيا الديوباندية التى جعلت منهم أعداءاً لا يمكن لإيران الشيعية والهند وروسيا «الكافرة» التعامل معهم، فإن الطالبان فـــى أغلبهم من العرق الباشتونى المنتشر فى المقاطعة الشمالية الغربية الباكســـتانية حول بيشاور. وهم الذين كانوا يسيطرون على ســـلك الضبـــاط فـــى الجيـــش والأجهزة الخاصة. أكد كل ما سبق الاعتقاد لدى إسلام أباد بأن سلطة طالبـــان ستكون مرتبطة بشدة بباكستان مما يســـمح لـــها بـــالحصول علـــى «العمـــق الاستراتيجى» الضرورى لها فى مواجهة أعدائها الثلاثة فى المنطقة.

فبالإضافة إلى مظاهر التشجيع الخارجية للنجاحات التي حققها الطالبـــان والذى تمثل فى مساندة لوجيستية وعسكرية، فقد حظوا أيضاً بعوامـل إيجابيـة داخلية إضافية، منها الملل الذى سيطر على السكان الأفغان من الفوضى الشائعة ومن الفساد المنتشر والافتقار إلى الأمان. الافتقار إلى الأمن والأمان والفوضـى الشاملة بلغ ذروته منذ أن أدى سقوط كابول فى يد **المجاهدين**، فى 1992 إلـــى الإسراع بتذويب السلطة تماماً، على حين كان كل فصيل يقصف بالقنابل الأحياء التى تحتلها الفصائل الأخرى. أما فى القطاع الباشتوني، على الأقل، اســـتطاع الطالبان الظفر بعدة مناطق دون أن يضطروا إلى القتال: فقد سمعتهم شـــهرتهم بالنزاهة الأخلاقية، كمـا أن الأوساط الريفية لم تصدم من تصورهم الموغل فى التشدد إزاء العلاقات الاجتماعية أو حجز النساء فى البيوت لأنهم كانوا يتبعـون قواعد مشابهة من **الباشتون والى** أى العادات القبلية. وفى المقابل كان عليهم أن يضاعفوا الجهد فى حرب للاستيلاء على كابول (بعد أن فشلوا أول مرة علـــى أبوابها قبل أن يظفروا بها نهائياً فى سبتمبر 1996) وعلى المناطق ذات الأغلبية الشيعية فى الغرب حيث اندفعوا إلى مجازر «دينية» معملين فى «الكفار» تقتيلاً وخاصة فى مزار شريف عام 1998، إلا أن ذلك هو أحد الآثـــار الضروريـة لتفانيهم فى التديُّن الذى يجعلهم ينهضون **للجهاد** مضحيـــن بحياتـــهم، ذاهبيـــن للاستشهاد لتفتح أمامهم أبواب الجنة.

ما إن استولى الطالبان على العاصمة إلا وساد النظام واختفى الشعور بعدم الأمان، وسط تلال الركام الناجم عن المواجهات بين **المجاهدين** فيما بيـن 1992 و1996. مقابل ذلك طبق السادة الجدد تصورهم الديوباندى للوجود كما تعلمـــوه فى **مدارسهم** أو كتاتيبهم، لا على جماعة التلاميذ الموافقين وإنما فرضوه علـــى المجتمع كله[21]. الواقع أن هؤلاء الريفيين الذين يتحدثون اللغة الباشتونية كـــانوا ينظرون إلى سكان كابول وهم من المتحدثين باللغة **الدارية** ومـــن الممارســين لحياة المدن الحديثة منذ الخمسينيات، على أنـــهم مجموعـــة مـــن الفاســقين المفسدين يتعين تأديبهم وتهذيبهم ليسود حكم الشريعة. منذ ذلك الحين والنســـاء يسرن مغطيات بـــ«التشادرى»، وبما أن العمل حرم عليهن فان أعداداً كبـــيرة منهن، وخصوصا اللاتى فقدن أزواجهن أو عائلهن فى المعارك، رحن يتســـولن

فى الشوارع محاطات بمجاميع كبيرة من الأطفال[22]. الحشائش البرية أخذت تعلو وتغطى الساحات أمام الوزارات والمبانى وكذلك الطرق المؤدية إليها، بعـد أن أفرغت من موظفيها الذين أرسلوا إلى معسكرات إعادة التأهيل الديني. الثقافـة الديوباندية حَرونَة إزاء الشأن العام، لأن من تقاليدها العمل على تنظيم المجتمع القائم على التطبيق المتشدد لتعاليم المذهب بصرف النظر عن الدولة. الدولة في إدراكهم لابد وأن تكون كافرة منذ الاستيلاء البريطانى على الهند في عام 1857. فى كابول أفرغ الطالبان، بعد أن أصبحوا السادة، المؤسسـات الأفغانيـة مـن مضامينها وأحلوا مكانها وظائف ثلاث: الأخـلاق والتجـارة والحـرب. أمـا الأخلاق، وهى لا تتعدى الفرض الحرفى لكافة المعايير الديوباندية، فيقوم عليها «جهاز الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» (تترجم عادة إلى اللغة الإنجليزيـة بـ Vice/virtue Police)، وهو الاسم ذاته للجهاز المثيل له فى العربية السـعودية المشكل من **المطوعين**[23] أصحاب الشهرة الكبيرة وهم مـن الشـباب الملتحـى القادمين من الطبقات الشعبية والمسلحين بالعصىّ الذين يراقبون أداء الصلـوات في مواعيدها وعلى ارتداء النسوة للحجاب وعلى مختلف أوجه السلوك الوهابى عامة. أما فى أفغانستان ففكرة المنكر الذى يتعين النهى عنه أوسع من ذلك، لأن الرجل أجرد اللحية أو مخفها يستوجب الجلـد – كمـا أن أجـهزة التليفزيـون والفيديو والموسيقى اللادينية محرمة – فنحن هنا بصدد إعادة خلق المناخ العقلى للمدرسة. نقاط تفتيش الطالبان على الطرق العامة تزينـها ـ مرفوعـة علـى عصىّ طويلة ـ كاسنات أجهزة التسجيل الصوتى التى صودرت مـن داخـل السيارات. ولكن لم تحرم المهرجانات بكافة ـ إذ أبقى على تلك التى لها أثـار تعليمية: ففى أيام الجمعة يمتلئ الأستاد الرياضى (الذى شيده الاتحاد السـوفيتى فى حينه للاحتفال بالأممية البروليتارية) بمناسبة جلد محتسى الخمـور وبتر أطراف اللصوص وإعدام المجرمين على يد أفراد عائلات ضحايـاهم الذيـن يستلمون مدفعاً رشاشاً بهذه المناسبة. فالدولة لا تقتص بنفسها من المخالفين وهو ما يعكس ضعف وجودها: فهى توكل التنفيذ للمجموعة الأخلاقيـة للمؤمنيـن، بتشجيع من جماهير العامة القادمين من الأريـاف منـذ 1996 الذيـن احتلـوا العاصمة وجعلوا أغلب سكانها من الباشتون على حساب أفراد الطبقات الوسطى المتعلمة باللغة الفارسية الذين لم يتمكنوا من الفرار.

الوظيفة الثانية الباقية داخل «الإمارة الإسلامية» هـي التجـارة. حظـى الطالبان فى بداية الأمر بالمساعدات المالية السعودية فى الفترة التى كان يصـل فيها الأمراء من شبه الجزيرة العربية فى طائرات خاصة إلـى قندهـار فـى رحلات صيد تاركين قبل مغادرتهم هدايا من سياراتهم الضخمة المعدة للصيـد، وهبات أخرى قيمة[24]. منذ أن أصبح البلد كله تقريباً تحت السـيطرة، تطـورت التدفقات التجارية بكثافة بين آسيا الوسطى وباكستان، مـن تـهريب للبضـائع القادمة من ميناء دبى الحُر، كما ازدهرت للغاية تجارة الهيرويين[25] في اتجـاه الأسواق الأمريكية والروسية والأوروبية، بما سمح بفرض رسوم مرور مولـت صناديق «طلبة العلوم الدينية» - الذين أصبحوا مستقلين ماليـاً عمـن كـانوا يرعونهم من الأجانب، كما أضحوا قادرين على مواجهتهم[26]. المحال في سـوق كابول ذات الأجواء الجديرة بأزمان العصور الوسطى، يتقابل فيها فى صمـت زبائن وتجار ملتحين فى لباسهم التقليدى. خفة وطأة الدولـة سـمحت للتجـار وأصحاب وسائل النقل بالانتفاع والازدهار فى ظل نظام لا يثقـل كواهلـهم لا بالضرائب ولا بالقوانين واللوائح.

أخيراً الحرب هى الوظيفة الثالثة لـ«الإمارة الإسلامية» وهـى الوحيـدة التى تتطلب وجود نوع من المركزية الجنينية، وهى تدار من قندهار حيث يقيـم أمير المؤمنين الملا عمر أخوند، الذى لم تقع عين «كافر» عليه قط. يجلس هـذا **المجاهد** السابق الذى فقد إحدى عينيه في المعارك ضد السوفييت وسـط هيئـة **الشورى** التابعة له يقرر القيام بعمليات الـهجوم للقضـاء علـى مجموعـات المتمردين، معلناً عن ردوده على الضغـوط الأجنبيـة، مجـدداً علـى وجـه الخصوص الشروط التى تحكم تمتع أسامة بن لادن و«السـلفيين الجـهاديين» المحيطين به بحق اللجوء إلى أفغانستان على الرغم من المطالبات السـعودية أو الأمريكية بهم.

إلا أن الممارسة المختزلة فى تلك الوظائف الثلاثة لا تجعل من «الإمـارة الإسلامية» دولة حقيقة؛ بل هى فى واقع الأمر جماعة طبقاً للمعاير الديوبانديـة تم «تضخيمها» فى حجم بلد يُضار من القمع الأخلاقى فى الداخل والـ«جـهاد» عند أطرافه ويحصل على موارده من الرسوم المفروضة على التدفقات التجارية

– غير القانونية بخاصة– التي تمر عبر أراضيه. وبهذا المعنى لا يمكن مقارنة أفغانستان طالبان، لا بإيران الجمهورية الإسلامية ولا بسودان حسن الترابي. يعتمد هذان البلدان الأخيران على إدارة متمرسة، ويديران الأسلمة الاستبدادية لمجتمعهما بعقلانية، وأصبحا فاعلين داخل إطار مجال المعاني الإسلامية وداخل النظام الدولي. في المقابل لا يوجد شيء من هذا القبيل عند الطالبان: فهم يعبرون عن أنفسهم وسط العالم من خلال دولة – وليست لهم علاقات دبلوماسية سوى مع راعيهم الباكستاني وشريكهم التجاري الأساسي، الإمارات العربية المتحدة، منذ أن قطعوا علاقاتهم مع صاحب نعمتهم السعودي. فهم غير آبهين بالمجال السياسي، الذي هو على العكس البغية الأساسية للحركات الإسلامية الخارجة من عباءة الإخوان المسلمين سواء كانت «معتدلة» أو «متطرفة/ راديكالية» التي تلح عليهم فكرة الاستيلاء على السلطة. لا توجد في الأيديولوجيا الديوباندية مدينة فاضلة: الشيء الأخلاقي الوحيد هو الجماعة، التي هي مجموع المؤمنين متحدي الصفوف بواسطة كتلة **الفتاوى** التي تسمح لكل فرد منها بأن يعيش طبقاً **للشريعة**. غياب شرعية الدولة والبعد السياسي هو نفي لأي فكرة عن المواطنة والحرية التي تحل محلهما فكرة الإيمان والطاعة.

يصعب تصور كيف ستطور أفغانستان طالبان. طالما أن «الجهاد» مستمر وطالما تتوالى دفعات الخريجين من طلبة المدارس في الخروج إلى قتال وقتل «الكفار» فإن النظام يستطيع أن يبقى في السلطة – مقابل هروب كافة العقول الحرة والكوادر الباقية في البلاد. لعل أقرب مصير يمكن تخيله لمصيرهم هو ألبانيا أنور خوجا وكامبوديا بول بوت وإن كانا من سجل فكري أيديولوجي متباين. الفرضية الأخرى هي أن يمتد **الجهاد** إلى خارج الأراضي الأفغانية. وهو ما دخل حيز التنفيذ بالفعل في كشمير عن طريق الحركة المسلحة الديوباندية التي تأسست عام 1993 باسم **حركة الأنصار** واشتهرت تحت اسم **حركة المجاهدين** عام 1997 بعد أن صنفتها وزارة الخارجية الأمريكية حركة إرهابية. في هذه المنطقة أيضاً تتولى المؤسسة السياسية العسكرية الباكستانية تشجيع هذه المجموعات التي تجند أفرادها من الأوساط الشبابية الفقيرة في البنجاب كما تسمح لها بمحاربة الهند بالوكالة. هذا المنطق قصير النظر الذي

يتم من خلال إسقاط التوترات الاجتماعية لأحدى المقاطعات غير المستقرة على عدو خارجي يحمل فى طياته وفى المستقبل القريب تحديات للتوازنات الأساسية للمجتمع الباكستانى ذاته: ما هو مصير **المجاهدين** العائدين من كشمير ؟ هل سيحولون فى الاتجاه المعاكس **الجهاد** الذى قاموا به عبر الحدود فى الخارج إلى **جهاد** داخلى، ويقلبون – بعدما تكفل **العسكر الجهانجفى** بالإرهاب الموجه ضد الشيعة الباكستانيين – ظهر المجن وينقلبون على الدولة – فاتحين الطريق إلى «طلبنة» باكستان ؟ هذا هو ما يخشاه الكثير من مثقفى هذا البلد.

ومع ذلك فإن ثقل الأحزاب السياسية عامة يبقى ضعيفاً فى الانتخابات العامة حتى ولو إن حزب جماعة علماء الإسلام (JUI) وحزب جنود صحابة باكستان (ssp) قد حظوا بتحول الأصوات لصالحهم بعدما عقدوا تحالفاً يُعتبر من المفارقات مع حزب السيدة بوتو عام 1993 [27]. التحركات النشيطة لأكثر المجموعات تطرفا، وهى التى تجند أعضاءها من داخل الأوساط «المغتربة»، بدأ يبث مشاعر القلق فى نفوس الطبقات الوسطى المتدينة. وجدت هذه الأوساط فى السيد/ نواز شريف زعيم حزب الرابطة الإسلامية ورئيس الوزراء (1999) بطلاً لها. ولكى يحوز إعجابها انطلق نواز شريف ينفذ مشروعاً يستهدف الأسلمة الكاملة للقوانين، يقوم بتنشيطه بصورة منتظمة، إلا أن الصعوبات التى يلاقيها تطبيقه ومناهضة قطاع ضخم من رجال القضاء يجعله كأن لم يكن بصورة منتظمة أيضاً. ليس فى إمكان الشبان القادمين من الأوساط الفقيرة وهم الذين يشكلون الأرضية التى يأتى منها تلاميذ **المدارس الدينية** والحركات الناشطة المرتبطة بها، أن يصبحوا فاعلين سياسيين ومستقلين ولا أن يعبروا عن مصالح اجتماعية محددة ولا أن يتمكنوا من الدخول فى ائتلاف يستولى على السلطة مع المجموعات البورجوازية الإسلامية التى قد تستشعر أنها محرومة من الدخول فى النظام. هذه الأوساط دخلت بالفعل وبشكل واسع فى الدوائر الحكومية ولا يبدو أنها متأثرة بأفكار ثورية: بل إنه يتم توجيه الشباب الفقير بموافقتها، وبواسطة شبكة **المدارس الدينية**، إلى الأحزاب الدينية وتنظيماتها المسلحة، نحو أهداف تجمدها داخل عداوات مع «الكفار» الشيعة والمسيحيين والأحمديين والهنود. ينتج عن ذلك تحويل العنف الاجتماعى بعيداً عنها وينهك

قواهم، دون أن تتأثر فى نهاية الأمر هيراركيات السلطة – وذلك على الرغم من الصخب والعنف الملفت للنظر الذى يتسم به الإسلام السياسى الراديكالي فى باكستان. إلا أن الآثار السلبية للعنف المتوطن على صورة البلاد التى تعتبر من «الدول المارقة» فى الخارج، وضعت حداً لأسلوب حكم السيد/ نواز شريف الذى أقصاه رئيس أركان حربه الجنرال مشرف فى نهاية عام 1999 الذى لم يتردد فى أن يعلن أنه من مدرسة أتاتورك. وهو ما يشكل علامة على أن تطوراً حدث داخل فكر الدوائر العليا فى السلطة الباكستانية بالنسبة لسياسة **التجاهل المتساهل benign neglect** التى كانت تواجه بها **الجهاد**.

أدى انهيار الاتحاد السوفيتى الذى عجل هزيمة الجيش الأحمر فى أفغانستان إلى فتح جبهات محتملة جديدة أمام التيار الإسلامى الراديكالي وبخاصة أمام «الجهاديين السلفيين» المتمركزين فى بيشاور وكابول. ففى طاجيكستان المجاورة التى خرجت كوادرها من النظام الشيوعى السابق وجدت أمامها معارضة مسلحة متمركزة فى الجنوب يؤدى التيار الإسلامى فيها دوراً لا يُستهان به[28]. وفى جمهورية الشيشان القوقازية المتمتعة بالحكم الذاتى، الواقعة عند أطراف روسيا ولكن داخل حدودها، تحولت حركة المطالبة بالاستقلال التى يقودها جنرال سوفيتى سابق، اعتباراً من 1995، إلى اللهجة **الجهادية** تحت تأثير زعيم عسكرى شاب، شامل باساييف، تسانده مجموعة من المحاربين «الإسلاميين المحترفين» قادمين من المعسكرات الواقعة عند الحدود الباكستانية الأفغانية بقيادة القائد ابن الخطاب، وهو «جهادى» قادم لتوه من طاجيكستان بعد انتهاء **الجهاد** الأفغانى. إلا أن هذه المواجهات تجرى فى مناطق غير معروفة من العالم، وهى غير مواتية لتعبئة التأييد والحماسة، إذ تبقى شحناتها الرمزية محدودة وتضع المسألة الروسية فى نهاية عام 1999 عراقيل أمام أى تدخل من جانب القوى العظمى.

4

الحرب فى البوسنة ورفض التهجين بـ « الجهاد »

تفتت يوغوسلافيا، التى كانت شيوعية، تحت تأثير الضغوط الوطنية بين مكوناتها المختلفة، أعاد إلى ذاكرة العالم وجود سكان سلافيين يدينون بالإسلام فى وسط أوروبا، وهم الخلفاء المنسيون للذين اعتنقوا هذا الدين إبان الإمبراطورية العثمانية عندما توسعت داخل البلقان فى القرن الرابع عشر[1]. فى مارس 1992، فور إعلان البوسنة والهرسك استقلالها، وهى التى يعيش فيها معظم هؤلاء السكان مختلطين بالصرب والكروات[2]، وقع عدوان عسكرى من ميلشيات صربية على عاصمة البلد الجديد، سراييفو[3]. استمرت هذه الحرب لأكثر من ثلاث سنوات وتسببت فى سقوط نحو مائة وخمسين ألف قتيل وأجبرت نحو مليونين على الأقل من السكان على الانتقال الجبرى من موطنهم، أغلبهم كان بسبب «التطهر العرقى»[4]. شبهت وسائل الإعلام الغربية فى كثير من الأحيان هذه الممارسات بفظائع الحرب العالمية الثانية - خاصة عندما نشرت أولى صور المسكرات التى تراكم فيها الأسرى الضعفاء ويكاد يلتصق جلد أبدانهم بهياكلهم العظمية، وما إن تم الكشف عن وجود مقابر جماعية يبدو أن ضحاياها قد أبيدوا بواسطة مجازر يرجع منطقها فى كثير من الأحيان إلى الرغبة فى إبادة شعب بأكمله[5]. فى عالم الإسلام، حيث اكتشف معظم الناس أيضاً وجود البوسنة، جاءت ردود الفعل فى أغلب الأحيان حماسية إزاء خبر مولد جديد لدولة مسلمة فى قلب أوروبا؛ قرأت أغلبها العدوان الصربى والتطهير العرقى بلغة دينية، إذ ترجم ذلك على أنه شكل من الحروب الصليبية ومحرقة اقترفت لأسباب دينية، مما أدى إلى ظهور أشكال من التضامن الإسلامى المجدد مع أخوة لهم فى العقيدة اكتشفوا من جديد فى البلقان[6]؛ وإذ

بمجال المعانى الإسلامية الذى كان قد توسع بشكل رمزى وامتد إلى أوروبا الغربية عام 1989 **بفتوى** سلمان رشدى، والذى كان قد خرج متشقق الجدران من حرب الخليج عام 1991، وجد نفسه قد توسع فجأة من جديد فى اتجاه الغرب، إلي أوروبا الوسطى هذه المرة وهو يتضمن سكاناً محليين، لا مهاجرين فقط. ولكن ما إن أعيد اكتشاف هذه الأرض المسلمة الجديدة إلا وبدا أنها مهددة بالاختفاء بسبب المجازر التى اقترفها الصرب وسط الصمت المتواطئ للغرب صاحب حقوق الإنسان[7]. وأسرع المدافعون عن العراق بالتنديد بـ«المعايير المزدوجة – التى فرضت الحصار على هذا البلد وتدك أراضيه بالقنابل، وجعلت من صدام حسين شيطاناً ولكنها لا توقع على صربيا سلوبودان ميلوسيفيتش سوى عقوبات طفيفة. وكانت الأقوال تتردد بأن دم المسلمين أقل قيمة من بترولهم. وأصبحت قضية التضامن مع البوسنة داخل معسكر دول العالم الإسلامى التى شاركت فى عملية «عاصفة الصحراء» قضية واجبة. رأت فيها المعارضات الإسلامية مادة للمزايدة على السلطات، متهمة إياها بالشلل فى موقف متواطئ مع الغرب، وبخيانة الأمة من جديد بعد الجريمة المتمثلة فى طلب مساندة التحالف الدولى لسحق جيوش بغداد.

أصبحت البوسنة إذن، فيما بين 1992 و1995 موضوع رهان أساسى بالنسبة لمجال المعانى الإسلامية، بعد انتهاء **الجهاد** فى أفغانستان مع سقوط كابول فى أيدى **المجاهدين** فى أبريل 1992 (وهو الشهر ذاته التى اندلعت فيه الأعمال العدائية فى ساراييفو على ايدى الميليشيات الصربية) وإذابة **الانتفاضة** فى عملية السلام الإسرائيلية – الفلسطينية. على عكس ما حدث فى الحرب الأهلية الجزائرية – التى بدأت أيضاً عام 1992، ولكن كان يتواجه المسلمون فيها فيما بينهم، والتى كانت قراءة أمورها الفورية يصعب فهمها على الأمة[8] – سمحت الحرب الأهلية التى أدمَتْ البوسنة، بالتعبير عن استراتيجيات البلاد أو الحركات المعارضة المختلفة التى تسعى إلى الهيمنة على الإسلام. وكما حدث فى العقد السابق، عادت الأقطاب المتنافسة ذاتها إلى الظهور: إيران والعربية السعودية ومختلف التيارات داخل الحركات الإسلامية من الإخوان المسلمين إلى «السلفيين الجهاديين». إلا أن السياق العام لم يكن قط الذى عرفته أفغانستان. كانت إيران قد فقدت تحمسها الثورى الذى كان يحض عليه آية الله الخومينى

في زمانه؛ وفي الرياض كان الحكم الملكي قد خرج مديوناً بشدة بعـــد حـــرب الخليج ومتأثراً بالمعارضة الداخلية؛ أما **الجهاد** فقد كان شعاراً يتعين اســـتخدامه بحرص داخل الأوساط الأوروبية حيث كان يثير ردود فعل عنيفة، وهـــو مـــا كانت الدعاية الصربية تسعد جداً به. أدت إذن القضية البوسنية في جوهرها إلى منافسة ضعيفة بين هاتين العاصمتين والأوساط المتحالفة معهما، وفي الأســـاس عبر رعايتهما لمنظمات إنسانية إسلامية، ظهرت فجأة في مجال كانت تحتكـــره المنظمات الخيرية غير الحكومية الغربية، وواجهتها بتصوراتها الخاصة للعمـــل الخيري، مغذية بذلك جدلاً يدور حول غائيات ذلك النشـــاط. خـــرج بعـــض «الجهاديين» من بيشاور وبعض المجندين الجدد يقدر عددهم بنحو أربعـــة آلاف شخص على أكثر تقدير[9] للحرب في البوسنة، ولكن دون أن يتوصلوا إلى تحويل الحرب إلى **جهاد**، ذلك لأن هذا التعبير، على عكس ما هو حدث في أفغانستان، لم يجد له صدى في أوساط السكان المسلمين المحليين. فهؤلاء كانوا يدركـــون طبيعة الصراع القائم بينهم وجيرانهم الصرب والكروات بشروط مختلفة.

لم يكن الإسلام البوسني مع ذلك متباعداً عن التحولات الكبرى التي أثـــرت على هذه الديانة على مستوى الكوكب منذ نهاية الستينيات، على الرغـــم مـــن رسوخ الأيديولوجيا الاشتراكية خلال نصف القرن الـــذي ســـادت فيـــه علـــى يوغوسلافيا المارشال تيتو. ففي عام 1970 الذي توفي فيه جمال عبد النـــاصر والذي نشر الخوميني فيه كتابه **في الحكومة الإسلاميـــة**، وكان يُتـــداول ســـراً، ظهر في سراييفو، نص بعنوان **إعلان إسلامي** تتردد فيـــه بعـــض المواضيـــع المستوحاة من النص الذي نشره سيد قطب عام 1965، **علامات على الطريـــق**[10]. كان صاحب هذا النص، الحاج عزت بيجوفيتش، منتمياً لجماعة إسلامية متأثرة بالإخوان المسلمين المصريين اسمها **ملادي موسلماني** («الشباب المسلم») التـــي تأسست عام 1941 وصفاها النظام التيتوي عام 1949؛ بعد أن اعتقل مرة أولـــى بسبب أفكاره في عام 1946، عاد إلى المعتقل في ربيع 1983 بعد قضية اتهم فيها ثلاثة عشر فرداً بـــ«الأصوليـــة الإسلامية» غداة الثورة الإيرانية. بعد ســـبعة أعوام، في مارس 1990، وإذ كانت يوغسلافيا قد بدأت تتفكـــك، قـــام بتأســـيس حزب العمل الديموقراطـــي (Stranka Demokratske Akcije: SDA) لأن الإســـم الأصلي للحزب «المسلم اليوغسلافي» لم يلق قبول السلطات. في نوفمبر حصل

الحزب على كامل أصوات المسلمين فى انتخابات الرياسة الجماعية للجمهورية اليوغوسلافية للبوسنة والهرسك على حين نجحت الأحزاب الوطنية الصربية والكرواتية داخل مجموعاتيهما العرقيتين[11]. أصبح السيد/ عزت بيجوفيتش الشاب المسلم السابق أول رئيس منتخب بصورة ديموقراطية لبلد سكانه (مثلهم مثل الصرب والكروات) فى كتلتهم السائدة من العلمانيين[12]. فقد عرف كيف يستميل أصواتهم بأن وضع حزبه فى قلب هوية وطنية التعبير عنها يتم عن طريق الانتماء الدينى داخل سياق تأججت فيه الوطنية[13] فوق كافة أراضى يوغوسلافيا التى كانت فى طريقها إلى التحلل.

وعلى الرغم من ذلك فإن التوافق الانتخابى بين رسالة أحد الأحزاب الإسلامية القديمة (ولكنه حزب أقلية صغيرة للغاية)، مع سكان قليلى التأثر بتلك الأيديولوجيا الدينية – حتى وإن كانوا فى حالة ضياع بسبب انهيار الاتحاد اليوغوسلافى والحرب – لم يدفع هذا التوافق قادة حزب العمل الديموقراطى إلى إعلان قيام دولة إسلامية ولا على تطبيق **الشريعة**، محبطين بذلك آمال ألوية **الجهاد** التى جاءت تسقط على سراييفو تخيلاتها عن كابول جديدة. الولايات المتحدة، وبقدر أقل أوروبا الغربية، هى التى وضعت للمواجهات حداً، عن طريق اتفاقيات دايتون التى عُقِدَت فى نوفمبر ووُقّع عليها فى باريس فى ديسمبر 1995؛ كان ثمن ذلك هو دخول البوسنة فى المجال الأوروبى مؤدياً بذلك إلى تنحية مجال المعانى الإسلامية عن مستقبلها والخروج الجبرى وبالقوة منها لـ«المتطوعين» القادمين من بشاور والقاهرة وطهران.

فشل عملية التهجين هذه يعتبر إحدى أهم الإشارات المحسوسة لظاهرتين ميزتا التسعينيات. أولاً، التباعد التدريجى لممثلى عالم الإسلاميين المتطرفين عن السكان المسلمين بعد أن فقدت هذه اليوتوبيا جاذبيتها بالنسبة لهم. والظاهرة الأخرى هى ظاهرة قيام نموذج لمجتمع ديموقراطى وسط هؤلاء السكان ذاتهم، يتخطى النموذج الإسلامى ويقترح عليهم قراءة للتراث الثقافى يسمح لهم بالاندماج تماماً داخل الحداثة دون أن يتنكروا فى الوقت ذاته لهويتهم، وذلك بعد حرب قامت على الأعمال المروعة التى اقترفت باسم تصور للهوية منغلق واستبعادى للآخر.

لكي نستطيع تفسير هاتين الظاهرتين، يتعين أولاً وضعهما في إطار بناء الهوية المسلمة في البوسنة والهرسك منذ أن وجدت نفسها موضع تساؤل بسبب الانتصارات العسكرية لإمبراطورية النمسا والمجر التي احتلت هذه المقاطعة على حساب الإمبراطورية العثمانية في عام 1878 في أعقاب مؤتمر برلين. في البوسنة كان السلافيون الذين اعتنقوا الإسلام يشكلون أقلية مُسَيطرة وكانت النخب في مدنها وأصحاب الأراضي يستمدون سلطانهم ووضعهم الاجتماعي من علاقاتهم باستنبول. أفقدهم الاحتلال النمساوي/ المجري هذا التفوق وأذابهم في مجموعة من السكان كان الكروات الكاثوليك فيها هم المفضلين من فيينا، وذلك حتى الحرب العالمية الأولى، ثم أصبح الصرب الأرثوذكس الذين حكموا مملكة يوغوسلافيا المستقلة من 1918 حتى 1941، هم المهيمنين سياسياً. يتشابه هذا الوضع مع مسلمي الهند الذين وجدوا أنفسهم يمثلون – بعد الانتصار البريطاني عام 1857 على آخر سلاطين المغول في دلهي– أقلية داخل دولة لم يعد فيها مجال لتطبيق **الشريعة**، وواجهوا، كما سبق أن رأينا، مسألة الهوية الدينية والسياسية. على عكس الهند، حيث كانت **الهجرة** إلى أرض الإسلام فيها عملية بعيدة وصعبة التحقيق، فإن النخبة المسلمة في البلقان وهي الأكثر ارتباطاً بالباب العالي، هاجرت إلى استنبول حيث كانت الجالية ذات الأصول البوسنية ممثلة تمثيلاً جيداً حول سراى الحكم. كما لم يكن هناك مكافئاً للحركة الديوباندية التي شيدت حاجزاً دينياً حول تقنين الممارسات الدينية في الاتجاه الأكثر تشدداً للمعاني. وفي المقابل تجمد المجتمع البوسني، كما حدث في الهند، في مجتمعات تحددها انتماءاتها الدينية وكان زعماؤها يتولون تمثيلها لدى دولة آل هابسبورج. عندما أجرت سلطات الاحتلال الانتخابات عام 1910 في البوسنة وفي عام 1911 في الهند جرت الأمور بنفس الطريقة في الحالتين، أي بأسلوب إقطاعي وديني: كان الناخبون وقد تحددوا بهويتهم الدينية، ينتخبون الأعيان الذين يمثلون جماعتهم الدينية (مسلمة أو صربية أو كرواتية أو يهودية في الحالة الأولى، والهندوكية أو المسلمة في الأخرى). فيما بين 1918 و1941 واجهت هوية السكان المسلمين تحدياً داخل الدولة المسماة في الأصل مملكة الصرب والكروات والسلوفيين. إذ كانت تلك المجموعة السكانية تريد أن تصبح، مثل الأخريات التي كانت لها أراض يتمتع

سكانها بالتناسق، كان عليها أن تتحول إلى أمة. فلما كـــانت هــذه المجموعـــة السكانية تعيش فى جوهرها بيـــن المناطق ذات الأغلبية الكرواتية فى الغــرب، والأغلبية الصربية فى الشرق، فقد وجد المسلمون أنفسهم محصورين بين فكـــى كماشة، أى بين الذين يعتبرونهم «كرواتاً متأسلمين» أو «صربـــا متأســلمين»، بينما فقدت البوسنة والهرسك استقلالها الذاتى داخل أراضيها وتم تقسيمها إلـــى أربع مقاطعات (بانوفيناس) عام 1929. فى هذا السياق الذى قابل فيه الانتمـــاء الدينى صعوبات متزايدة فى ترجمة ذاته فى مجموعـــة سياســية راح حــزب «المنظمـــة الإســـــلامية اليوغوســـلافية» (Jugoslovenska Musilmanska Organizacija) (JMO)، تأسس فى 1919، يتهاوى؛ وبدأت تتطور صور أخـــرى من البنيات الخاصة بالهوية. فبخلاف الحزب الشيوعى الذى أخذ يتغلغل أيضـاً عند الصرب والكروات بدأ يظهر تيار إسلامى سياسى. كان يتعين على الانتماء الدينى بالنسبة له أن يكون نضالياً لإعادة أمة المؤمنين إلـــى عظمتـــها علـــى المستوى الكونى. الواقع أن علماء الدين البوسنيين اهتزوا أكثر مـــن زملائـــهم العرب بإلغاء الخلافة العثمانية بقرار من أتاتورك عام 1924 لأن الخلافة كـــانت تمثل بالنسبة لهم المرجعية الأعلى وكان **reis ül ülema** («رئيـــس العلمـــاء») الذى يمارس سلطانه الدينى الأعلى يُعين بموافقة السلطة الدينية فى استنبـــول. حوّل جيل الشباب المتدين نظره شطر الحركات الإسلامية التى بـــدأت تظـــهر فـــى القاهرة فى نهاية العشرينيات، وأسسوا فى عام 1936 جمعيـــة "al-Hidaje" (الهداية) وفى مارس 1941 «شباب المسلمين»[15]. هذه الأخيرة، التى كانت تجنـد شباب المدارس، جعلت من الإسلام فى صورته السلفية والمتطهرة مثل الإخوان المسلمين فى مصر، أسلوب تنظيم المجتمع وهو ما جعـــل هـــذه الأيديولوجيـــا تصطدم بالشيوعية والفاشية التى كانت تنتشر فى تلك الأوساط.

أدى الغزو النازى الذى أعقب بشهر واحد تأسيس «شباب المسلمين»، إلى انضمام بعض نشطائهم إلى لواء الـــ SS " الخنجر" النازي، الذى علا شأنه بيـن المسلمين البوسنيين بواسطة مفتى القدس أمين الحسينى، ضيف الرايخ الثالث[16]. نجحت فيما بعد حركة الأنصار، بزعامة تيتو أمين عام الحزب الشيوعى، فـــى تجنيد عدد لا بأس به من الشبان من السكان مسلمين مقدمـــا لـــهم بديـــلا مـــن انضمامهم للميليشيات الأوستاشية (كروات مؤيدين للنازية) والتشـــتنيكية (مـــن

الصرب) - وكانت هاتان الأخيرتان تقومان بمذابح في المناطق التي تسيطر عليها[17]. قام النظام الشيوعي بعد التحرير بتصفية جمعية الهداية بعد أن تورطت مع قوات الاحتلال، كما أدين بعد ذلك في عام 1949 المسلمون الشبان، وتم الحكم بالإعدام على أربع من زعمائهم.

من المفارقة أن تكون يوغوسلافيا الشيوعية بزعامة تيتو هي التي وضعت أسس تأكيد الهوية الوطنية المسلمة التي نجح حزب العمل الديموقراطي SDA في استخدامها لصالحه. بعد نحو خمسة عشر عاماً، كانت الدولة فيها تشجع وجود مركزية سياسية وثقافية تستهدف إذابة كافة مكونات البلد في هوية يوغوسلافية وشيوعية موحدة، حدث انفراج في الستينيات. فقد شهدت تلك الفترة تأكيداً على كونفيديرالية الدولة، وسمحت بالتعبير عن الآراء المتعارضة، داخل بعض الحدود بطبيعة الحال، ولكنها كانت غريبة اللهجة بالنسبة للرقابة المتشددة للغاية داخل الكتلة الشرقية. على عكس الجمهوريات المكونة للاتحاد الفيدرالي اليوغوسلافي التي تمثل كل منها «أمة» (يسكنها صرب أو كروات أو سلوفينيون أو مقدونيون ...) لم تشكل البوسنة والهرسك «أمة بوسنية»، ولكن تجمع فيها صرب وكروات و«غير محددي الهوية»- إلى أن أظهر إحصاء عام 1961 التسمية المحددة لـ«المسلمين» مأخوذة بالمعنى العرقي. فشكلوا «جنسية» جديدة اعتباراً من 1968. كان المسلمون مع (التأكيد بألف ولام التعريف) هم سكان يتكلمون اللغة الصربو/ كرواتية، ويدينون بالإسلام؛ على حين كان المسلمون (بالمعنى العام «m«musulmans) هم مجموع الذين يؤمنون بالإسلام مهما كانت جنسيتهم (المسلمون بألف ولام التعريف مع الألبان في كوسوفو على سبيل المثال). هذا التأكيد المدني للهوية الوطنية القائم على الانتماء الديني يذكرنا بطريقة تعريف المسلمين أو اليهود لدى إنشاء باكستان عام 1947 أو إسرائيل عام 1948. حدث ذلك في الوقت الذي صار فيه «المسلمون» (M) يمثلون غالبية السكان في جمهورية البوسنة، وصار أهل النخبة منهم يرتقون داخل ساحة الجهاز السياسي وفي المجال الاقتصادي، ويدفع بهم تيتو إلى الأمام لكي يُنَشِّط استراتيجية يوغوسلافيا الدولية على رأس حركة عدم الانحياز الذي كانت تضم العديد من البلاد المسلمة مثل مصر وإندونيسيا.

كان المسلمون الأمةَ اليوغوسلافية الوحيدة التي لم تكن لهـا أرض خاصة بها، علماً بأن العلمنة كانت تنتشر بينهم بالسرعة بذاتها التي كانت تتطور فيـها بين الجنسيات الأخرى، إلا أنهم لم يجدوا مؤسسة مستقلة ذاتياً خاصة بهم سوى في الحقل الديني: ذلك لأن المؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية الموجـودة في إطار جمهورية البوسنة والهرسك كانت جميعها متعددة الجنسيات، يختلـط فيها المسلمون مع الصرب والكروات. أما المجتمـع الإسـلامي (Islamska Zajednica) وهو كيان يديره علماء دين ومتحـدث ديني معتمد لدى السـلطة كان مسئولاً عن إدارة المساجد والمدارس الدينية في سراييفو، فقد كان يجتـهد في إعادة أفضل محتوى ديني ممكن للجنسية «المسلمة» (M). وتعيد هذه العملية إلى الذاكرة نشاط حزب العلماء والجماعة الإسلامية خلال العقود الأولى مـن عمر باكستان، إلا أنه كان يكتسي هنا أهمية أقل. تشجع الجماعة الطائفية أيضاً إعادة التأكيد على التيار الإسلامي الذي تم قمعه في نهاية الأربعينيات: يكشـف الإعلان الإسلامي الذي حرره في 1970 الحاج عـزت بيجوفيتـش «كبرنـامج أسلمة المسلمين والأمم المسلمة» على أن كاتبه متقبل للأفكـار الجديـدة التـي ظهرت في باقي أنحاء العالم حول المفكرين الإسلاميين[18]. وهي الأفكار التـي راحت تجتذب طلبة وتلاميذ المدارس الدينية وأغلبهم قادمين من أوساط ريفيـة ولا ينتمون للنخب «المسلمة» (M) في سراييفو المنتفعين من عمليـة التحديـث الذي يقوم بها النظام. هكذا ظهر جيل من المثقفين الإسـلاميين اعتبـاراً مـن السبعينيات، له سمات مشتركة مع أمثاله في باقي أنحاء الأمة الإسلامية في تلك الحقبة: يأخذون المرجعيات ذاتها لدى المفكرين المنتمين إلى الإخوان المسلمين، وهم من الأصول الاجتماعية ذاتها التي أتى منها سكان المدن الجدد، وذلك فـي الوقت الذي عرف فيه السكان «المسلمون» في البوسنة توسعاً ديموجرافياً. لكـن لم يكن هناك، بخلاف هذه النخبة المثقفة الإسـلامية، مجموعـات اجتماعيـة تستطيع أن تتوحد قيادتها لكي تنشئ حركة يمكن مقارنتها بالتي عرفتها في حينه مصر وباكستان أو ماليزيا. لم تكن هناك بورجوازية متدينة ولا شباب حضـري فقير يمكنه أن يتجمع داخل هذه الجمهورية البوسـنية التـي كـانت لا تـزال اشتراكية. ظل إسلاميو البوسنة، فيما بين 1970 و1990 يشكلون تيـاراً فكريـاً يرتبط أعضاؤه بعلاقات قديمة وطدها ما مروا به من أحداث مشتركة ولكنهم لا

يمثلون حركة اجتماعية. أهم محنة مرت عليهم كانت القضية التى رفعت على ثلاثة عشر منهم فى ربيع 1983 فى فترة أثار فيها انتصار الثورة الإيرانية (فبراير 1979) بعض المخاوف، وفى الوقت الذى أدت فيه وفاة تيتو (مايو 1980) إلى سقوط حجر الزاوية الذى يقوم عليه النظام اليوغوسلافى وفتح الطريق أمام التنافس بين الجنسيات الذى سيؤدى إلى انفجار البلد. أدت تلك القضية، التى حكم فيها على الحاج عزت بيجوفيتش وأقرانه الأساسيين بالسجن لعدة سنوات بتهمة «الأصولية»، إلى إضعاف ذلك التيار ومنع توسعه إلى ما هو أبعد من الدوائر الطلابية، ولكنها أضفت بلا شك بشرعية أكيدة على ذلك التيار عندما هبت نخب جديدة فى نهاية العقد قادرة على تجسيد الوطنية «المسلمة (M)» وسط أجواء القلق السائدة التى تلتها مآسى الحرب.

الذين أسسوا حزب العمل الديموقراطى SDA فى مارس 1990 هم من قدامى الناشطين الذين حكم عليهم عام 1983، تجمع حولهم بعض شباب الأئمة ومثقفون إسلاميون قادمون ذوى تعليم علمانى وبعض الشخصيات من رجال التجارة أو الإعلام. إلا أن هذا الحزب النابع من أوساط مثقفة إفتقر إلى قواعد له وسط السكان، تمكنه من فرض وجوده داخل الفراغ الدستورى والمؤسسى والقلق السياسى الذى استبد بمجتمع أخذ يفقد بسرعة كبيرة أهم المرجعيات التى أنشئ عليها منذ عام 1945. قدم الحزب نفسه على أنه أفضل من يمثل المسلمين الذين يخشون أن يدفعوا ثمن المواجهات بين الصرب والكروات، الذين أصروا على إعلان دولة مستقلة لكل منهم وحاولوا تفسيخ أراضى البوسنة. خلال الشهور الثمانية التى فصلت ما بين تأسيس حزب العمل الديموقراطى وانتخاب السيد/ عزت بيجوفيتش رئيساً لجمهورية البوسنة، أصبح الحزب حزباً جماهيرياً بفضل المساندة التى جاءته من شخصيات مرتبطة برابطة الشيوعيين وأشهرهم فكرت أبديتش، مدير مجموعة شركات لتجارة المواد الزراعية، كان متورطاً فى فضيحة مالية كبيرة عام 1987 ولا علاقة له بالتيار الإسلامى. جاء انتصار الحزب فى انتخابات نوفمبر 1990 أقوى فى المناطق الريفية والمدن المتوسطة عن ساراييفو حيث كانت الشرائح الحضرية أكثر تقبلاً لبرنامج أحزاب «المواطنين» المناهضة للقوميات سواء كانت مسلمة أو صربية أو كرواتية. غير أن الأحزاب الوطنية الثلاث التى خرجت فى المجموع منتصرة (وهى

حزب العمل الديموقراطى SDA والحــزب الوطنــى الصربــى SDS والحــزب الوطنى الكرواتى HDS) هى التى وزعت السلطة فيما بينها داخل ائتلاف ظرفى حيث دخل المكونان الأخيران فى ديناميكية طاردة مركزية دفعتهما فى اتجـــاه صربيا وكرواتيا[19].

ولذلك فعندما قامت الحرب فوق الأراضى البوسنية فى أبريل 1992، فـــى الشهر التالى لإعلان الاستقلال الذى رفضه النواب الصرب أعضـــاء الحــزب الوطنى الصربى SDS وغداة اعتراف الجماعة الأوروبية بهذا الاستقلال، كــانت «قراءة» الموقف من وجهة نظر «مسلمة» مشوشة بدرجة كبيرة. لأن المســلمين الذين هاجمت الميليشيات الصربية قراهم كانوا يتعرفون علـــى أنفســـهم بتلــك الهوية أى بالمعنى الوطنى للكلمة، في الوقت الذى كانت ممارســـتهم لطقــوس ديانتهم ضعيفة جداً. ومع ذلك فقد كان الحزب الذى يمثلهم والذى أعطـــت لـــه أغلبيتهم أصواتها، حزب العمل الديموقراطى SDA، نابعاً من التيار الدينى وكــان مفكره الأول هو عزت بيجوفيتش. إلا أن فكر هذا الأخير كان قد تطور منــذ أن كتب كتاب **إعلان إسلامى** عام 1970. وابتعد كتابه **الإسلام بين الشرق والغرب** الصادر فى عام 1988 وكتاباته الأخرى التى تلته عـــن الموضوعـــات الأكــثر راديكالية التى تناولتها كتاباته الشبابية. ترك تطلعه لإقامة الدولــــة الإســـلامية المجال للمطالبة بالديموقراطية، وهو موضوع مقبول وقـــادر علـــى اجتـــذاب الطبقات الوسطى العلمانية فى المدن التى تشكل أغلب كوادر ومثقفى ســـاراييفو وهى كانت متشككة إزاء حزب ظلت جذوره تثير الريبة لديـــها. ومـــع تطـــور أحداث الحرب زادت احتياجات الحزب لتلك الشـــرائح الاجتماعيـــة والثقافيـــة ولإمكاناتها التقنية والتنظيمية والعسكرية؛ وهى تمثل أيضاً شخصيات تخـــاطب مفضلة لدى الحكومات والمثقفين الغربيين، ويمثلون أيضاً ركائز ثمينـــة تنقـــل للرأى العام صورة لساراييفو «عاصمة ثقافية لأوروبا» وتشيد بانفتاحها الفكـــرى وتسامحها فى مقابل بربرية الميليشيات الصربية التى انشغلت بعمليات التطـــهير العرقى. ففى أكتوبر 1993، شاركت أحزاب «المُواطَنة» فى الحكم وتم تعييـــن السيد/ حارس سيلايدزيتش رئيساً للوزراء. بعد خروجه من الحكومة فى ينـــاير 1996 أصبح أحد أبرز شـــخصيات «الديموقراطييـــن المســـلمين» المنتقديـــن للدولة/الحزب (حزب SDA).

وضعت الحرب تعريفَ الهويةِ المسلمة للبوسنة في المحك بين التصورات الإسلامية لقطاع من النخب الموجودة في السلطة والتصور المدنى الذى تراه أغلبية المجتمع. أما الذين كانوا يقومون بأعمال التطهير العرقى وفظائعه فلم يتساءلوا إن كانت ضحاياهم من المؤمنين أو من العلمانيين[20]. أدت عمليات الاضطهاد تلك، وخاصة لدى بعض الأفراد الذين فقدوا بترحيلهم كل شيء، إلى تأجج للهوية الدينية يماثل نموذج التيار الإسلامى الناشط: وتبلور ذلك فى إنشاء بعض «الألوية الإسلامية»، داخل الجيش البوسنى، جمعت هؤلاء المرحلين الذين تشددوا فى تطبيق الممنوعات والتعاليم الدينية. ظلت تلك الظاهرة فى حدود الأقلية على الرغم من التشجيع الذى قدمه لها بعض شخصيات حزب العمل الديموقراطى ومختلف الجمعيات الخيرية الإسلامية الأجنبية ومجموعات «الجهاديين» الذين تدربوا فى بيشاور.

فى الواقع الملموس أُخِذ «التضامن الإسلامى» مع البوسنة على حين غرة – وإن كان قد أسال حبراً غزيراً فى العالم الإسلامى وكان مسوغا لظهور فيض من إعلان المبادئ، فقد كان الموقف يصعب فيه تطبيق وسائل التدخل المعهودة ويقع تحت ضغوط دولية أكثر تعقيداً من التضامن مع فلسطين أو أفغانستان[21]. فيما عدا إيران، كانت الدول والمنظمات التى تود التعبير عن ذلك التضامن لا تمتلك سوى ركائز وعلاقات قليلة مع المجتمع البوسنى، إذ كان طابعه الأوروبى جديداً ومحيراً لمثل تلك العملية.

وجدت منظمة المؤتمر الإسلامى نفسها، وهى الساحة المناسبة لاتخاذ مثل تلك المبادرة التى يمارس فيها النفوذ السعودى وجوده بصورة مهيمنة، وقد تنازعتها ثلاث أنواع من الضغوط: النشاط الإيرانى ومزايدات الحركات الإسلامية المعارضة والمبادرات غير المسيطر عليها من «السلفيين الجهاديين» الذين رأوا فى البوسنة جبهة جديدة للحرب المقدسة.

كانت إيران قد نسجت شبكة علاقات قديمة مع مؤسسى حزب العمل الديموقراطى، وكان ثلاثة من المتهمين فى قضية 1983 قد ألقى القبض عليهم لدى عودتهم من أحد المؤتمرات الداعية للوحدة بين الشيعة والسنة فى طهران والتى كان ينظمها النظام الخومينى كل عام ليواجه بها العراق وصدام حسين.

كما أن الثورة الإيرانية بطابعها الحديث والمناهض للتقليد بدت أكـــثر جاذبيـــة بالنسبة للمؤسسة الإسلامية الأوروبية لحزب العمل الديموقراطي، عن التوجـــه المحافظ للوهابيين بترسيباته الباقية من العصور الوسطى، وبتشدده في العقيـــدة وأيضاً كافة السمات «المتيبسة» التي ندد بها كتاب الإعلان الإسلامي منذ 1970.
في عام 1992، نشطت طهران كثيراً أثناء عقد المؤتمرين غير العاديين لمنظمـــة المؤتمر الإسلامي عن البوسنة اللذين عقدا في اسطنبول في يونيو وفي جدة فـــي ديسمبر. المؤتمر الثاني الذي شارك فيه السيد/ عزت بيجوفيتش، وعمل علـــى الحصول على رفع الحظر على الأسلحة المفروض على البوسنة مـــن مجلـــس الأمن التابع لمنظمة الأمم المتحدة[22]، على أساس أن لدى الصـــرب ترســـانات الجيش اليوغوسلافـــي السابق - انتهى على الرغم من ذلك باتخـــاذ قـــرارات، وهي إن كانت تعبر عن تضامن المنظمة مع سارايفو، لم تخالف قرارات الأمـــم المتحدة في هذا الشأن. كان من الصعب تسليح البوسنيين كما حـــدث للأفغـــان بسبب وجود رادارات حلف الأطلنطي. ومع ذلك نجحت إيران فـــي الالتفـــاف حول القرار ابتداءً من ربيع 1992 إذ كانت الأسلحة تمر عبر تركيـــا ومطـــار زغرب وكانت تسلم إلى المناطق البوسنية بعد أن تأخذ القوات الكرواتية ثلثـــها لنفسها[23]. تمتعت هذه العملية، في مرحلة أولى، بغـــض الطـــرف مـــن جـــانب الحكومة الأمريكية، عملاً بمبدأ التجاهل المتساهل، إذ كانت تراها وسيلة لإعـــادة التوازن للقوى داخل يوغوسلافيا القديمة لصالح الفيدرالية الكرواتية-المســـلمة. وعلى الرغم من كشف هذه العملية بعد المصادرة العلنيـــة لعـــدة أطنـــان مـــن الأسلحة داخل طائرة إيرانية في مطار زغرب في أبريل 1994 وهو ما أدى بعد ذلك إلى فتح تحقيق حولها في الكونجرس الأمريكي[24]، فهي لم تتوقف إلا بعـــد توقيع اتفاقيات دايتون في ديسمبر 1995. اضطر بعدها المستشارون والمعلمـــون العسكريون الإيرانيون (وصل عددهم إلى عدة مئات طبقاً لبعـــض التقديـــرات الموثوق فيها) التابعون للواء حرس الثورة أو الباسدران إلى المغـــادرة تحـــت الضغوط الأمريكية. بالتوازي مع تلك المعونة العسكرية مارســـت الجمهوريـــة الإسلامية داخل البوسنة نشاطات أيديولوجية، تناقلتها بعض شخصيات حـــزب النشاط الديموقراطي SDA ونشاطات خيرية عن طريق جمعية الهلال الأحمـــر الإيراني. على عكس الشبكات الوهابية عرفت الجمهورية الإسلامية كيف تعطي

صورة للفاعلية الإيرانية كان البعد الإنساني فيها موازياً في أهميته للتضامن الإسلامي: عند انتهاء الصراع أوضح أحد الاستفتاءات أن 86% من المسلمين البوسنيين لديهم «رأى إيجابى»[25] بالنسبة لإيران معلناً بذلك نجاح تلك الاستراتيجية - وكان ذلك بمثابة سبب إضافي آخر لقلق الولايات المتحدة التي فعلت كل شيء لإفشالها[26] ولكنه تسبب أيضاً في إقلاق منافسي طهران داخل المجال الدولي للمعاني الإسلامية.

في مواجهة هذا الشلل النسبي لمنظمة المؤتمر الإسلامي وقادة الدول السنية، جعلت المعارضة الإسلامية داخل كل بلد من هذه البلاد من مساندة البوسنيين وسيلة تحارب بها لتستطيع النيل عن طريقها من الشرعية الدينية للحكومات التي كانت تندد بسلبيتها. ففي مصر طالب الإخوان المسلمون، اعتباراً من 1992، **بالجهاد** ضد الصرب كما حدث في أفغانستان. كان من المُلِح، بالنسبة للسلطة ولكافة الدوائر التي كانت تربط «العرب الأفغان» العائدين إلى الوطن بالإرهاب الذي أخذ ينشط حينذاك في وادي النيل، كان من اللازم تفادي حدوث اضطرابات جديدة يصعب السيطرة عليها حول هذا الموضوع. عملت الدولة عندئذ على السيطرة على التضامن مع البوسنة، واحتفظت به داخل إطار إنساني وطبي دون أي شيء آخر، وقمعت أي محاولة للتطوع في **جهاد** مسلح[27].

في العربية السعودية حيث كانت الشرعية الإسلامية للعائلة المالكة أصبحت موضع تشكيك المنشقين في الداخل بعد حرب الخليج وحيث كان يخشى من مبادرات أسامة بن لادن والمنافسة الإيرانية أيضاً، أصبحت السلطة والهيئات الدينية الدائرة في فلكها دعاةً لتسليح البوسنة، بل **وجهاد** مسلح، إلا أنها كانت تخشى من وقوعه تحت سيطرة مجموعات مناهضة للرياض كما حدث للتو في أفغانستان. هكذا كانت المساعدات الإنسانية والمادية هي التي أدت الدور الأول، بين مبادرات دبلوماسية ظلت دون أثر يذكر **وجهاد** يفضل التعبير عنه بواسطة القلم عن السيف. كانت المساعدات تمر عبر جناح خاص للرابطة الإسلامية العالمية وصندوق خاص يديره الأمير سلمان، محافظ الرياض، الذي أدار صندوقاً مشابهاً خاصاً بأفغانستان. اعتباراً من 1992 وصلت إلى البوسنة[28] مساعدات سعودية عامة وخاصة في حدود 150 مليون دولار. بالإضافة إلى

المنظمات الإنسانية الإسلامية المتمركزة فى أهم بلاد شبه الجزيرة العربية وفي ماليزيا، تسبب الصراع فى بخول عدة جمعيات خيرية إلـــى الســاحة تجمـع الأموال من السكان المسلمين فى أوروبا الغربية (وعلى وجه الخصـــوص فـــى المملكة المتحـــدة حيث استفـــادت مـــن شعبية يوسف إســلام - وهـــو مغنـــى أغاني البوب " كات ستيفنز" الذى اعتنق الإسلام- وكان يدير إحدى الجمعيـــات الخيرية الأكثر نشاطا **Muslim aid**). سمحت قضية المسلميـــن البوسنيين بالقيام بحركة تضامن داخل الأوساط الإسلامية الأوروبية كسرت استئثار المنظمـــات الغربية والمسيحية أو غير الدينية بهذا النشاط الإنساني، التى وصفت بـــأن مـــا يحركها هي روح التبشير. كانت أيضاً فرصة للتدخل فى مجال معنوى بامتياز، أصبح عبر الثمانينيات من الرهانات السياسية الهامة فى العلاقات الدولية وكـــان فرصة أيضاً لتجميع مسلمى أوروبا، بصفتهم تلك، ومشـــجعاً علـــى ترابطـــهم الطائفى. كمـــا أن التخصص الإسلامى فى تلك القضية الإنسانية عمـــل علـــى تفادى حدوث إذابة لتبرعاتهم داخل جمعيات خيرية ذات نزعة عالمية. الهويـــة الأوروبية المشتركة لمسلمى البوسنة ولأبناء الباكستانيين والمغاربة أو الأتـــراك في إنجلترا وفرنسا او ألمانيا بغض النظر عن الفروق بين أهل البلاد الأصلييـــن (فى حالة البوسنيين) ومن تحولوا إلى جنسيات أخرى (بالنسبة للآخرين)، يعتبر دافعاً قوياً تبرزه تلك الجمعيات. بالنسبة لبعض النشطاء، أثبتت الفظـــائع التـــى عاشـــها البوسنيون على الرغم من كونهم أوربيين أصلييـــن، بـــل هـــم شـــقر وعيونهم زرقاء يتحدثون اللغة ذاتها التى يستخدمها جلادوهم وينتمـــون لـــذات العرق وهم فى أغلبهم علمانيون بعمق، أثبتت عدم جدوى إندمـــاج المســلمين المهاجرين فى الثقافة المهيمنة على مجتمعات أوروبـــا الغربيـــة: فلـــم يســتفد المسلمون بشيء من ذلك للمحافظة على أنفسهم: الخـــلاص يكمـــن إذن، علـــى العكس، فى تكثيف الرباط الدينى ودعم الجماعة.

بعض المنظمات الإنسانية الموجودة فى البوسنة والتى تجمعت فى لجنـــة تنسيق شبيهة (بمجلس التنسيق الإسلامى Islamic Coordination Council الـــذى تأسس فى بيشاور عام 1985)[29] تحت رعاية سعودية كان يحركها تصور لعمـــل الخير مصحوباً **بالدعوة**. أثار ذلك جدلاً كبيراً، لأن الحصول علـــى المعونـــات ارتبط بقيام المستفيدين منـــها بالفروض الدينية، بمعناها الأكثر تشدداً. وســـرت

الإشاعات بأن غير المحجبات والذين لا يذهبون إلى المساجد لا حق لهم في المطالبة بها، إلخ. لم تسمح ظروف الحرب بتقييم هذه الوقائع بشكل دقيق، إلا أن هذه هي السمعة التي اكتسبتها تلك الجمعيات.

روج «السلفيون الجهاديون»، الذين وصلوا إلى البوسنة لممارسة **الجهاد** المسلح على الرغم من معارضة حكوماتهم لصورة متشددة عن الإسلام. قدرت أعدادهم طبقاً لتقديرات مختلفة بنحو ألفي مقاتل، عدد كبير منهم من السعوديين ومواطني بقية أنحاء شبه الجزيرة العربية، وصلوا إلى البوسنة بعد دخول **المجاهدين** كابول في إبريل 1992، على حين كان المصريون والجزائريون قد بدءوا يعودون إلى بلادهم - حيث شاركوا في النشاطات العسكرية للجماعة الإسلامية وللمجموعة الإسلامية المسلحة GIA: الذين ذهبوا إلى البوسنة لم يكن لديهم تقريباً أدنى فكرة عما يمكن أن يكون عليه بلد أوروبي مسلم، إذ كانوا يتصورونه جزءاً جديداً من الأمة الإسلامية حيث سيتصرفون كما كانوا يفعلون في أفغانستان.

أحد أهم قادة **المجاهدين** في البوسنة كانت شخصية لامعة، «القائد» أبو عبد العزيز المكنى بـ«برباروس» (Barberousse) أو ذو اللحية الحمراء وذلك لأن لحيته كانت طويلة بعدة أشبار وكان يصبغها مع شعر رأسه الممشط بعناية بالحناء طبقاً لعادة يقال إن الرسول كان يمارسها[30]. هذا المحارب القديم في أفغانستان الذي وصلها في 1984 ملبياً نداء عبد الله عزام، كان يبحث عن مكان جديد يمارس فيه **الجهاد** بعد سقوط كابول في عام 1992، متردداً في الاختيار بين الفيليبين وكشمير. كتب يقول: «مرت خمسة عشر يوماً فقط ثم بدأت أزمة البوسنة وهو ما يؤكد ما أوصى به الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يستمر **الجهاد** إلى يوم الدين. بدأ **جهاد** جديد في البوسنة فذهبنا إلى هناك ونشارك فيه بإذن الله.[31]» كان قد سافر مع أربعة من «الأفغان» في مهمة استطلاعية، وأكد أن الصراع هو **جهاد** حقيقي ثم طلب فتاوى من ثلاثة علماء سلفيين كانوا قد قدموا الدعم إلى عبد الله عزام في الحرب في أفغانستان[32]. المتطوعون الذين وصلوا في ذلك الوقت إلى البوسنة واتخذوا من مدينة زينيتشا مركزاً للتجمع بسبب سهولة الوصول إليها من كرواتيا، حاربوا إما بمبادرات خاصة منهم، أو في إطار اللواء السابع («الإسلامي») للجيش البوسني الذي

أنشئ في سبتمبر 1992. أدت الصراعات الفكرية التي نشبت مع المحاربين من البوسنيين الأصليين إلى تجميعهم ضمن كتيبة " الموحدون" التي شكلت خصيصاً لهم في أغسطس 1993. مارس «باربادوس» عمله القيادى داخل هذا الإطار. قام هؤلاء «الجهاديون» المتمرسون بعد أن وصلوا ومعهم عتادهم الثقيل بعدة معارك ضد الميلشيات الصربية، انتصروا فيها انتصاراً حاسماً، حسبما جاء في نصوص الدعاية، منقذين الإسلام من الفناء. لم تكن وحشيتهم بأقل من تلك التي يتسم بها الصرب وكان للصور التي تظهر المحاربين العرب وهم يبتسمون وفي أيديهم رءوس «الصرب النصارى» التي كانوا قد فصلوها لتوهم من أجسادهم أو التي يهشمونها بكعوبهم[34]، أثراً مدوياً دفع الجيش البوسني إلى العودة إلى السيطرة على تلك العناصر التي أدى حماسها المفرط إلى تشويه صورته.

وبالإضافة إلى نشاطهم العسكرى، استخدموا «أوقات الفراغ» في نشر تصورهم السلفي بين المسلمين البوسنيين أخذين على عاتقهم «تنقية» الإسلام المحلي[35]، بأن قاموا بتفريق احتفالات الطرق الصوفية التي اعتبروها «منحرفة» وحاولوا فرض الحجاب الأسود على النساء، وإطالة اللحى على الرجال، مخربين المقاهي، إلخ، أي أنهم عملوا على نقل التجربة الأفغانية بحرفيتها إلى البلقان وعلى وجه الخصوص في منطقة زينيتشا. أدت تلك الممارسات، التي صاحبتها في بعض الأحيان زيجات «شرعية» (أي غير مشهرة في السجل المدني) بفتيات بوسنيات، إلى انتشار الشائعات المناهضة لهم وردود الفعل السلبية ورددتها صحافة «أحزاب المواطنين» وبعض المثقفين المسلمين الديموقراطيين بل وبعض المثقفين الإسلاميين من حزب النشاط الديموقراطي أيضاً[36]. لواء المجاهدون الذي أشاد به الرئيس عزت بيجوفيتش علناً في 10 ديسمبر 1995 لم يستطع الاستمرار في نشاطه بعد اتفاقيات دايتون التي تم التوقيع عليها بعد بضعة أيام في باريس، والتي نصت على أنه يتعين خروج «المتطوعين الأجانب» والذين طلب منهم مغادرة أراضي البوسنة والهرسك[37] مقابل وصول الجنود الأمريكيين الذين وصلوا لفرض احترام السلام. كانت تلك التجربة بالنسبة لعدد كبير من هؤلاء «السلفيين الجهادين» بطعم المرارة بما أن الحرب التي أرادوا أن يجعلوا منها جهاداً انتهى بها الأمر بأن أصبحت سلاماً أمريكياً - أو طبقاً لقرائتهم الخاصة للموقف، فقد احتل جنود «الكفار» أرض

جماعة المؤمنين، مثلما حدث للأسف عندما وصلت جيوش التحالف الدولي بأعداد ضخمة إلى الأراضي السعودية قبل خمس سنوات. تم إنقاذ البوسنة والهرسك من البراثن الصربية إلا أن الثمن المدفوع مقابل ذلك كان انجذابها إلى داخل مجال المعاني الأوروبية و«تغريبها» على عكس ما حدث في أفغانستان. التصورات النضالية والمتشددة للإسلام، تلك التي كانوا يشيدون بها، لم تنبت سوى في تربة منظمات راديكالية صغيرة لبعض الشباب[38]، ولم يتبق اليوم من وجودهم هناك سوى بعض العرب الذين تجنسوا بجنسية البلاد بعد أن تزوجوا في البوسنة يعيشون داخل «مجتمع إسلامي» داخل قرية منعزلة في شمال البلاد، تثير في الذاكرة تجارب دار الأرقم في ماليزيا، أو شكري مصطفى في مصر[39].

فشل عملية تهجين البوسنة بنشطاء إسلامين راديكاليين لا يرجع فقط إلى الأخطاء التي وقعت فيها المنظمات غير الحكومية للعمل الخيري بأن خلطت بشكل مباشر وضيق بين عمل الخير والدعوة الدينية، ولا يعود فقط إلى التصلب الفكري لـ«السلفيين الجهاديين» الذين خلطوا بين زينيتشا وجلال أباد، ولا أيضاً إلى المؤامرة الغربية الذي أسرع هؤلاء بالتنديد بها، بل يعود في المقام الأول إلى ظهور ممارسة ما هو ديني وامتلاكه داخل المجتمع المدني في إطار ديموقراطي، وهذا ينتمي في العديد من جوانبه إلى منطق «ما بعد الإسلام السياسي» الذي بدأ ينتشر إعتباراً من منتصف التسعينيات داخل مجتمعات بلاد إسلامية أخرى - وبما في ذلك إيران ذاتها كما سنرى فيما بعد.

أكد حزب النشاط الديموقراطي SDA انتصاره الذي كان قد حققه عام 1990، في الانتخابات التي جرت في سبتمبر 1996 بعد أن وضعت الحرب أوزارها، وهو بذلك يكون قد جني أهم مكاسب الانتصار المعنوي الذي حققه على المعتدين الصرب وللمكانة الدولية التي اكتسبها السيد/ عزت بيجوفيتش. أما غريمه، الحزب من أجل البوسنة والهرسك، الذي أسسه رئيس الوزراء السابق السيد/ سيلادزيتش، فعلى الرغم من الدور الرئيسي الذي أداه هذا الأخير في إعادة بناء الدولة منذ خريف 1993، لم يحصل سوى على عدد ضعيف نسبياً من الأصوات. أهم الانتقادات التي وجهت إلى الحزب الذي في السلطة تخص

وضع يده بالكامل على الدولة: فهو بذلك، طبقاً لما يدعيه خصومه السياسيين، يقدم نسخة أخرى من طريقة عمل حزب تيتو الشيوعي - الذى انضم عدد كبير من كوادره إليه ناقلين معهم عاداتهم القديمة (وهو ما دفع أصحاب النوادر المحليين فى سرايبفو إلى كنايتهم بـ«البطيخ»: خضار من الخارج وحمار من الداخل). كما أخذ على حزب SDA استخدامه للإسلام ليقيم عليه شرعيته ولأنه أدمج الهوية الوطنية والانتماء الدينى فى شيء واحد. إلا أن الاستيلاء على الدين ذاته، وإن كان محملاً باحتمالات الانحراف الشعبوى أو الإجماعى، فقد منع أيضاً تطرف رسالة الحزب وممارساته. فهو لا يستطيع أن يحكم إلا إذا جمع حوله الطبقات الوسطى العلمانية فى المدن والكوادر الشيوعية السابقة قليلة التأثر بالدين، والبوسنة الريفية حيث يظل التدين الصوفى منتشراً، وهو ما أثار غضب **الجهاديين** العرب. ففى يونيو من كل عام يرأس زعماء حزب النشاط الديموقراطى SDA احتفالات **الاجفاتوفيكا (Ajvatovica)**، وهو حج ترجع أصوله إلى الزمان القديم بعد أسلمته على يد الطرق الصوفية، وهو احتفال بعيد عن أى أصولية عقائدية بالمعنى الذى يقصده السلفيون والنشطاء الإسلاميون، وأصبح رمزا للهوية البوسنية الإسلامية والتعددية التى بدأت تنتشر داخلها. تقرأ فى مجلات الحزب بعض النصوص التى تطالب بإعادة أسلمة المجتمع، مؤكدة على مكارم الأخلاق التى يتضمنها الإسلام وهو ما يعيد إلى الذاكرة اللهجة التى كتب بها كتاب **إعلان إسلامى** فى 1970. إلا أن الرئيس ذاته، ودون أن يتنكر لماضيه، لا يكل من تكرار تصريحاته العامة المتسمة بالواقعية السياسية، فهو يرى أن إقامة الدولة الإسلامية أو أى محاولة لتطبيق **الشريعة** ستصطدم بمعارضة جموع الناخبين - وبالتالى ستنسف سلطة الحزب. على الرغم من أن الدائرة المحيطة بمؤسس الحزب ظلت ذات توجه إسلامى وتحتفظ بالسيطرة على آلياته وعلى أيديولوجيته، فقد غير المجتمع الحزب بأن سيطر عليه، أكثر من تغيير الحزب للمجتمع بأسلمته. سندرس فيما بعد ظاهرة مشابهة حدثت للحزب الإسلامى التركى، الذى أدى به الوصول إلى السلطة، فى المحليات، ثم على المستوى الوطنى، إلى إسقاط جزء من مذهبه الأصلى إلى وسيلة للصعود السياسى بالنسبة للطبقات المتدينة الوسطى. فى البوسنة، أثارت العقول المتزمتة فى الحزب استهزاء الجماهير عندما قامت بحملة ضد بابا نويل، بوصفه رمزاً

غير إسلامياً. لخص أنس كاريتش، وهو أحد المثقفين المسلمين الذين درسوا في مدارس سراييفو الدينية وترجم للقرآن، وكان لفترة وزيراً للثقافة وهو الآن من المقربين للسيد/ سلازيفيتش، لخص موقف المجتمع البوسني المسلم التعددي والديموقراطي الذي لا يوجد فيه شخص يدعي أنه يمتلك الحقيقة الإسلامية في مواجهة المسلمين الآخرين، ساعياً بذلك إلى تحقيق أهداف سياسية. إذ يقول: «البوسنة موجودة على الأرض الأوروبية، ومن الأهمية بمكان أن يكون المسلمون البوسنيون قد قبلوا منذ زمن طويل وإلى اليوم مبدأ ممارسة الإسلام والتعبير عنه في مجتمع مدني وفي دولة مدنية». يتعين على هذا الدين في رأيه أن يتمكن من الانتشار داخلها دون أن يخضع لـ«أي تعليمات سياسية حول ما يتعين أن يكون عليه «الإسلام الصحيح» والذي «لن يكون قط ملكاً لأحد ولا أداة في يد رجال السياسة الذين سيستخدمونه لتحقيق أهداف أنانية أو للوجاهة[40]». بغض النظر عن اللهجة المثالية لتلك الكلمات، يجدر تسجيل فشل عملية تطعيم إسلامية كانت تبدو عام 1992 مدعمة بديناميكية دولية، ولكنها بعد ثلاث سنوات، رفضتها التربة البوسنية دون أن تأتي بأي ثمرة. في 1995، بدأ موسم الجهاد الكبير ينتهي في كافة الأنحاء ولم تكن هزيمته في البوسنة سوى مقدمة لإخفاقه في الجزائر وفي مصر بعد سنتين.

5
حرب الجزائر الثانية:
منطق المجزرة

في العام الذي بدأ فيه الصراع في البوسنة، اندلعت في الجزائر حرب أهلية لعبت فيها المرجعية الإسلامية دوراً محورياً. من 1992 إلى 1997 مزقت هذا البلد مواجهات عنيفة وحشية للغاية نتج عنها سقوط أكثر من مائة ألف قتيل، إثر وقوع انقلاب عسكري أوقف سير الانتخابات التشريعية التي فازت بها الجبهة الإسلامية للإنقاذ في يناير 1992. فيما هو أبعد من الصراع بين الجيش الجزائري والنشطاء المسلحين الذين احتلوا الأحياء الشعبية أو الذين انطلقوا في حرب للعصابات، أسرعت الحرب من عملية تفتيت التيار المنبثق عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ (FIS) والتي تجابهت فيها بصورة مضطردة البورجوازية المتدينة والشباب الفقير من سكان المدن. البورجوازية التي كانت تتعرف على ذاتها بالدرجة الأولى في قيادات الجبهة التي تم حلها حولت تعاطفها إلى «ذراع الجبهة المسلح»: الجيش الإسلامي للإنقاذ، ثم إلى الأحزاب الإسلامية «المعتدلة» وعلى وجه الخصوص حزب حماس الذي أسسه محفوظ نحناح. عمل النظام، كلما وطد انتصاراته على المستوى العسكري، اعتباراً من 1995 وبالتدريج، على استرداد تعاطف هذه البورجوازية المتدينة، بان أثار اهتمامها بعلميات الخصخصة وبالتحول إلى اقتصاد السوق. أما الشباب الفقير من سكان المدن فقد تعرف على ذاته بشكل أوسع – في السنوات الأولى من الحرب الأهلية في مجرة من الجماعات المسلحة التي اتخذت لنفسها بعد ذلك اسم «الجماعة الإسلامية المسلحة (GIA)». ضمت هذه المجموعة، التي حددت لنفسها هدف القيام بحرب شاملة على السلطة ورفضت عقد أي هدنة أو قبول حل وسط، نواة من الأعضاء القدامى في " الحركة الإسلامية المسلحة " التي

تزعمها مصطفى بوعلى فيما بين 1982 و1987 ومعهم قدامى «العرب الأفغان» من الجزائريين العائدين، وشكلوا معاً حركة «سلفية جهادية» عنيفة للغاية، تخطت الجماعات الموالية لجبهة الإنقاذ فى 1994، وجذبت إليها، مع عدد كبير من «الحيطيين»، بعض المثقفين المنشقين على السلطة. انتهى الأمر بالجماعة الإسلامية المسلحة GIA، التى تتزعمها سلسلة من «الأمراء» لا تتعدى أعمارهم الثلاثين عاماً، سقطوا والسلاح فى أيديهم، بأن تقطعت الأوصال التى كانت تربطها بقاعدتها الشعبية. صدّرت هذه الجماعة الإرهاب إلى فرنسا عام 1995، واختتمت هذا الانحراف بمجازر للسكان المدنيين فى ضواحى مدينة الجزائر فى خريف 1997، بينما أعلن الجيش الإسلامى للإنقاذ (AIS) «هدنة من جانب واحد» مع السلطة. يعتبر فشل الجماعة فشلا للشباب الفقير المتطرف وللمفكرين «السلفيين الجهاديين» الذين سايروهم، وحرم التيار الإسلامى فى مجمله من مكونه الشعبى؛ بهزيمة المكون الشعبى أصبح التيار غير قادر على التحرك كما فعل فيما بين 1989 و1991، لأن هذا المكوّن هو الذى أعطى حينذاك «للجبهة الإسلامية للإنقاذ» الكتلة الحرجة التى سمحت لها بالسيطرة على الشارع والفوز فى الانتخابات. لهذا السبب احتفظت السلطة الجزائرية بسيطرتها على الموقف السياسى بعد انتهاء الحرب الأهلية، كما استطاعت أن تستوعب، وبشروطها، الطبقات الوسطى المتدينة التى كانت على استعداد للتفاهم معها دون أن تهدد سلطانها الكامل.

إلا أن فشل النشطاء الإسلاميين الجزائريين لم يتأكد سوى فيما بين 1996-1997 عندما اتضح تماماً أن استراتيجية **الجهاد** فقدت كل مساندة شعبية وتحولت إلى إرهاب مدمر لذاته. قبل ذلك - وبخاصة فيما بين 1994 و1995- كان العنف وعدم الأمان قد بلغا درجة لم يكن فى استطاعة الدولة احتوائهما، لدرجة أن بعض المراقبين، فى الولايات المتحدة على وجه الخصوص بدا كما لو أنهم يعدّون أنفسهم لقيام «دولة أصولية قادمة» فى الجزائر[1]. كانت هناك عدة عوامل تشير إلى وصول الأمور إلى تلك النتيجة الحتمية: الإحباط الذى شعر به أغلبية الناخبين الذين أعطوا أصواتهم لجبهة الإنقاذ عام 1991، والتقاء التراثين **الجهاديين** المعاصرين (التراث المحلى لبوعلى وتراث «الأفغان» العائدين لبلادهم) والذكريات شديدة التناقض لأعمال العنف التى سادت حرب الاستقلال

هى حرب عصابات عنيفة، مع انتصار «الكولونيلات» الذين استولوا على السلطة بالقوة عام 1962، وأخيراً الغضب الشديد الذى اجتاح شبابا عدده يتكاثر بشدة ومصمم على ضرب «اللصوص» الموجودين فى السلطة. عيون الزعماء والمعارضين الإسلاميين فى العالم الإسلامي ظلت محدقة فى تطورات الصراع الجزائرى، كل طرف ينتظر انتصار المفضلين لديه حتى يمنحه تشجيعاً حاسماً لقضيته الخاصة: فى مصر، حيث اجتاحت البلاد موجة من الإرهاب وخاصة فى الصعيد، تبادلت **الجماعة الإسلامية** الراديكالية فيها رسائل التعاطف مع الجماعة الإسلامية المسلحة GIA وكانت المسألة الجزائرية موضع مراقبة عن قرب؛ فى فرنسا حيث يعيش العديد من السكان ذوى الأصول الجزائرية، وحيث ظلت الوشائج التى تربطها بالجزائر بعد مائة واثنين وثلاثين عاماً من الاستعمار قوية للغاية، سرعان ما تخطت الحرب الأهلية إطار السياسة الخارجية فى البحر المتوسط لتصبح موضوع رهان داخلى. فبعد اغتيال بعض الفرنسيين فى الجزائر وما تلى ذلك من إجراءات بوليسية ضد النشطاء الإسلاميين الجزائريين على الأراضى الفرنسية، نقلت الجماعة الإسلامية المسلحة المواجهة إلى الأرض الفرنسية بأن خطفت طائرة تابعة لشركة إيرا فرانس فى ديسمبر 1994 ثم قامت بحملة اعتداءات خلال صيف وخريف 1995. بقيت الكثير من المسائل بدون حل حول المسئوليات الأكيدة عن الإرهاب وتداخل عمليات التلاعب التى انتهت بالمسلسل الدامى للجماعة المسلحة الإسلامية GIA. أضعفت هذه الأخيرة، بخسارتها الحرب على المستوى العسكرى وسط فظائع لا يمكن وصفها، الإسلام السياسى ككل فى الجزائر أولاً، وفى بقية أنحاء العالم الإسلامى أيضاً حيث اضطر هذا التيار إلى تخصيص زمن طويل وجهد كبير لينأى بنفسه بعيداً عن جناحه الأكثر تطرفاً. الطريقة التى وقع بها الفشل الجزائري وضعت الحركة فى موقف دفاعى (باستثناء المجموعات الأكثر تطرفاً) وهو ما يتناقض بشدة مع التفاؤل الهجومى السائد فى الثمانينيات. اضطر المثقفون القريبون من الطبقات الوسطى المتدينة إلى إعادة صياغة خطاب يستطيعون به طمأنة المجتمع، بأن إتخذوا من التمسك بالديموقراطية مرجعية لهم وهو ما أبعدهم عن العقائد الراديكالية، إلا أن ذلك ضاعف من الانشقاقات الداخلية. كانت إذن للمأساة الجزائرية فى التسعينيات

أثار خطيرة تخطت البلد ذاته التي وقعت فيه ولذا يتعين علينا إدراك دوافعها بكل دقة.

عندما تم «تجميد» العملية الانتخابية – طبقاً للتعبير المستخدم عادة – في 13 يناير 1992 كانت عدة جماعات صغيرة راديكالية تعتبر الانتخابات والديموقراطية **كفراً** واستعدت بالفعل **للجهاد**. أعطوا إشارة الانطلاق بالهجوم الدموي على المركز العسكري في قمّار في 28 نوفمبر 1991، بعد عامين وبضعة أيام من اغتيال عبد الله عزام في بيشاور. تم القبض على قائد الهجوم، عيسى مسعودي، المكنّى بالطبيب الأفغاني، أحد قدامى أفغانستان، وحوكم وأُعدم. كان الهجوم، الذي أعزته السلطات إلى الجبهة الإسلامية للإنقاذ لتعيق تفوقها في حملتها الانتخابية، ونفته الجبهة تماما، هو تعبير واضح عن وجود تيار «سلفي جهادي»، على هامش الحزب الإسلامي، لا يؤمن قط بإمكانية الوصول إلى السلطة عن طريق الانتخابات، إلا أنه ظل ينتظر حتى تصبح الفرصة سانحة ليبدأ الصراع المسلح. يقول أحد قدامى أفغانستان من الذين كانوا وراء تأسيس الجماعة الإسلامية المسلحة GIA، إن فكرة تأسيس مجموعة تستطيع الاستيلاء على السلطة بفضل **الجهاد** نبعت في نهايات عام 1989 بعدما أطلق سراح بعض زعماء الحركة الإسلامية المسلحة السابقة التي كان يتزعمها بوعلي. إلا أن التطور المدهش للجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS والنجاحات التي حققتها في تعبئة الجماهير حتى «الإضراب العصياني» في يونيو 1991 خلقت جواً بدا مواتياً بالنسبة لتحقيق انتصار سياسي للحركة الإسلامية ولم يعد يسمح بإعطاء أي مصداقية لإعلان **الجهاد**. ولم تقرر الجماعات المسلمة التحول علناً إلى النضال المسلح بدءاً بعملية قِمّار إلا بعد إلقاء القبض على مدني وبن حاج في نهاية الإضراب، وهو علامة على أن النظام الحاكم مُصرٌّ على استخدام القوة للاحتفاظ بالسيطرة على الموقف؛ رأوا إذن أن شروط **الجهاد** أصبحت متوفرة، نظراً لوجود أعداد كافية من المناضلين الذين زالت عنهم الأوهام حول الاستراتيجية الانتخابية التي اتبعها الحزب، وباتوا مستعدين للقيام بعمليات عسكرية[2]. واقع الأمر هو أن ذلك التيار «الجهادي» مكوّن من حلقات مختلفة، كل حلقة تتعارض مع الأخريات بسبب التنافس حول العقائد أو الأشخاص أو التجارب، وهو ما سيكون السبب في مواجهات يتقاتل فيها الأشقاء والسبب في

عديد من التصفيات. تشكل هذا التيار من فرعين رئيسيين: قدامى المناضلين في الحركة الإسلامية المسلحة الجزائرية (MIA) بزعامة بوعلي، ومنهم عبد القادر شبوتي ومنصوري ملياني، وعز الدين باعة وقدامى المحاربين في أفغانستان مثل قاري سعيد وطيب الأفغاني أو جعفر الأفغاني[3] الذي سيصبح «أمير» الجماعة الإسلامية المسلحة GIA فيما بين أغسطس 1993 وفبراير 1994. انضم إليهم بعض المنشقين عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ - وأيضاً السعيد مخلوفي، الضابط السابق في الجيش الجزائري ثم رئيس تحرير صحيفة الحزب، وهو أيضاً صاحب كتاب **رسالة في العصيان المدني** الصادر عام 1991 الذي طالب فيه باللجوء إلى العنف مما سيؤدي إلى فصله من الحزب في مؤتمر باتنا في شهر يوليو من العام ذاته. وأخيراً انضم إلى هؤلاء شباب بدون خبرة في النشاط السياسي أو العسكري، والذي تكاثر عددهم ابتداء من 1992. تضاف إلى هذه الخبرات المتنافرة تباينات ثقافية ذلك لأن التيار «السلفي الجهادي» الذي تشكل في أفغانستان سينصهر دون صعوبة مع الفكر القريب منه بعض الشيء لاتباع بوعلي السابقين (ولكنه فكر لم ينضج بعد) وسيصبح المصدر الرئيس لنصوص وبيانات الجماعة الإسلامية المسلحة GIA. ولكن ستظهر تيارات أخرى بعد ذلك، مثل: «القطبيون» (تلاميذ سيد قطب)[4] الذين يرفضون السلفية؛ هناك أيضاً «التكفيريون[5]» الذين يعتبرون المجتمع في مجموعه كافراً خارجاً على الأمة، و«الجزأرة»[6] وهم جماعة من المثقفين التكنوقراط تحولوا إلى العنف وسينصهرون داخل المجموعة المسلحة الإسلامية في مايو 1994. يرجع الطابع المفتت للمجموعات المسلحة بشكل كبير إلى التشتت الأيديولوجي الذي سيعوق وحدتهم على مستوى العمليات وهو ما سيعطي حججاً لعمليات التطهير والتصفية اعتباراً من عام 1995.

هذا التيار المتباين وقليل العدد أصبح فجأة في مقدمة الساحة مدفوعاً إليها بسبب تجميد انتخابات يناير 1992 ثم القبض على معظم زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ وحل الحزب. حصل بذلك العاملون في الخفاء على تبرير لاستراتيجيتهم فبدأوا يستقبلون عدداً مهما من الشباب المنشق هرباً من القمع. في شهر فبراير هاجمت مجموعة مسلحة مقر البحرية في العاصمة الجزائر وقتل بعض أفراد الشرطة وسقط عشرات القتلى في مواجهات منتظمة بعد

صلاة الجمعة فى جميع أنحاء البلد. فى أغسطس حدث هجوم مثير للغاية وقع فيه العديد من القتلى فى مطار الجزائر، نسبته السلطة إلى الإسلاميين، على حين اعتبره المتعاطفون مع التيار عملاً استفزازياً. ولكن ظل عام 1992 هادئاً نسبياً إذا ما قورن بالعنف الذى ستتسم به بالسنوات الخمس التالية: نحيت زعامة الجبهة الإسلامية للإنقاذ جانباً وتمت تصفيتها واتضح أنها غير قادرة على السيطرة على نشطائها وناخبيها وهى تقف مترددة أمام الاستراتيجية التى يجب اعتمادها. أما التعبئة الجماهيرية التى كانت تتكرر أسبوعياً بعد صلاة الجمعة والتى كان يتوقع منظموها أن تتحول إلى حركة شاملة مماثلة لما حدث فى إيران عام 1978 بقيادة آية الله الخومينى[7]، فقد وأدها تصميم القيادة العسكرية التى بدت متحكمة حينذاك فى الموقف وألقت القبض على أكثر من أربعين ألف فرد أُرسلوا بعد ذلك إلى الصحراء. سيكون لهذا الإبعاد أثر عكسى لما كانت تتوقعه السلطة، ذلك لأن المتعاطفين والمناضلين سيدعمون فيها مواقفهم وتترسخ راديكاليتهم ويقدمون بعد الإفراج عنهم (ابتداءً من صيف 1992) قاعدة ممتازة لتجنيد أفراد الجماعات المسلحة[8]. كشفت حيرة الجبهة الإسلامية للإنقاذ عن انفجار مراكز اتخاذ القرار فيها. كانت الجبهة تدار فى الداخل بواسطة «خلية طوارئ» سرية، سرعان ما سيطر عليها عبد الرازق رجام، وهو من المقربين من محمد السعيد، رئيس «الجزأرة»، كما كان لها فى الخارج مكتب تمثيل: «الوفد البرلمانى» برياسة أنور هدّام وهو «جزأرى» أيضاً، وهيئة يقودها ربلح كبير فى ألمانيا، وولاؤها كان لعباس مدنى. لم يتم توحيدهما (بصورة مؤقتة) سوى فى سبتمبر 1993 بعد أن تأسست فى تيرانا عاصمة ألبانيا الهيئة التنفيذية للجبهة الإسلامية للإنقاذ فى الخارج (IEFE)، كان من المفروض أن تتحدث بصوت واحد. على عكس الوضع الإيرانى كان عام 1978 هو العام الذى استطاع الخومينى أن يفرض نفسه، مؤلفا تحت قيادته مجموعات اجتماعية متباينة وأسكت خلافاتها من خلال خطاب إسلامى ثورى أوحد، فقد تم تشتيت جبهة الإنقاذ بواسطة القمع فى عام 1992. تسبب ذلك فى أن الطبقات الوسطى المتدينة وجدت نفسها فاقدة لتوجهاتها ومهمشة فى التعبير عن نفسها سياسياً؛ وإذ بالمبادرة تذهب تدريجياً إلى قرارات تتخذها مجموعات تمارس العنف سيكون

للشباب الحضرى الفقير فيها وزن حاسم مع دخول الحرب الأهلية فى مرحلتـها النشطة فى ربيع 1993.

فى الوقت الذى كانت زعامة الجبهة الإسلامية للإنقاذ تتفتت، فاقدة سيطرتها على الموقف (معطية بذلك إلى السلطة انطباعاً كاذباً بتحقيق انتصار سهل)، كانت المجموعات المسلحة على العكس من ذلك تجتهد فى التنسيق فيما بينها. فى شهر مارس 1992 أسس كل من عبد القادر شبوتى وعز الدين باعة وهم من قدامى الحركة المسلحة التى كان يتزعمها بوعلى، ومعهما السعيد مخلوفى العضو المؤسس للجبهة الإسلامية للإنقاذ وهم جميعاً من السلفيين المقتنعين منذ البداية بضرورة **الجهاد**، أسسوا حركة الدولة الإسلامية (MEI) ومقرها سرى فى الجبال وعلى وجه التحديد بالقرب من الأخضرية جنوب شرق العاصمة، ونجحت الحركة فى استمالة عدد من نشطاء جبهة الإنقاذ بعدما تم حلها فى الشهر ذاته. فى الوقت ذاته شكل منصورى مليانى، الذى كان فى السابق نائباً لبوعلى أيضاً، نواة جماعة خاصة به انضم إليه فيها بعض «الأفغان» ونشطاء من شباب المدن: نسبت إليه الهجمات التى تمت على القيادة البحرية فى فبراير وعلى المطار فى أغسطس. بعد القبض عليه فى شهر يوليو (وإعدامه فى أغسطس 1993) حل محله محمد علاّل المكنى. د. مُح ليفيبيه (نسبة للحى الشعبى الذى أقام فيه بالجزائر العاصمة)، واشتهر بأنه من رجال حرب عصابات المدن. عقد اجتماع يومى 31 أغسطس والأول من سبتمبر 1992 فى مدينة تاميسجيدة لتوحيد كل هؤلاء تحت سلطة شبوتى. إلا أن الاجتماع الذى داهمه الجنود وقتلوا ليفيبيه، انتهى بالفشل. وسيعود إلى خليفته عبد الحق لعيادة، سمكرى سيارات سابق من الحى الشعبى فى الجزائر العاصمة باراكى، الذى اكتشف الإسلام من خلال حركة عصيان أكتوبر 1988، القيام بالعمل الحاسم، وهو تأسيس الجماعة الإسلامية المسلحة GIA فى أكتوبر 1992 بأن وحد بين ثلاث مجموعات صغيرة.

فى نهاية 1992 كانت الحركة المسلحة تتضمن تيارين رئيسيين: حركة الدولة الإسلامية (MEI) بزعامة شبوتى المسمى «اللواء» وهى حركة منظمة تنظيما جيداً وذات بنيان قوى وتُفضل **جهاداً** طويل الأمد قائماً على حرب

عصابات تسير على خطى حرب الاستقلال وملحمة بوعلي. معركتها كانت موجهة قبل كل شيء ضد الدولة وممثليها. في يناير 1993 منحته **فتوى** أصدرها علي بن حاج من داخل سجنه صفة الرجل الثاني في الحزب المنحل. أما لعيادة فقد كان يفضل هو والجماعة الإسلامية المسلحة GIA، العمل الفوري الذي يسدد للعدو ضربات تفقده توازنه وتخلق بذلك وضعاً من عدم الأمان الشامل. كان رأيه في جبهة الإنقاذ قاسياً، كما أنه أعلن تكفير قادتها الذين رفضوا اللجوء إلى السلاح مدعين أنهم ينبذون العنف. في مواقفه الأولى هدد أول «أمراء» الجماعة الإسلامية المسلحة *GIA الصحفيين وأسماهم «أحفاد فرنسا» وعائلات* الضباط والجنود، وهو التهديد الذي قام بتنفيذه بعد ذلك بشهور، ابتداء من ربيع 1993. في «حديث» له نشر في نشرة **الشهادة**[9] في مارس 1993، أدخل لعيادة حركته في سياق التاريخ المعاصر، سامحاً بذلك تحديد انتسابه الأيديولوجي؛ إذ يقول «إن أكبر مأساة تعيشها أمة المؤمنين في زمننا هو سقوط الخلافة [في 1924]»؛ وإذا كانت **الجماعة الإسلامية** الباكستانية والإخوان المسلمون قد عملوا بالفعل على محاربة «أفكار **الجاهلية**» وإقامة الدولة الإسلامية، إلا أن النتيجة الختامية خلال السبعين سنة الماضية لا تسر. فقد نجح «الكفار» في كل مكان في الاحتفاظ بالسلطة لأن تلك الحركات قد ترددت في إعلان **الجهاد** واللجوء إلى السلاح. في الجهة المقابلة فإن «التجربة الإسلامية التي سارت على درب **الجهاد** وحققت كثيراً من أهدافها وقدمت الكثير من التعاليم الاستراتيجية على المستوى العالمي فهي التجربة الأفغانية». في الجزائر حيث استولى أعداء الإسلام، الذين تعلموا على يد فرنسا، عند الاستقلال، ظل بعض الدعاة[10] حاملين مشاعل المقاومة إلى أن هب «الشهيد بوعلي الذي أدرك أن السبيل إلى إعلاء كلمة الله يمر **بالجهاد**، إلا أنه بقي منعزلاً لأن الدعاة كانوا يعيشون في الأحلام والسراب والسذاجة الفكرية والحركية». ثم جاءت الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي كانت لها أهداف طيبة، إلا أن استراتيجيتها هُزمت على يد قوى الكفر. ولذلك فإن الساعة هي ساعة **الجهاد** «والتي جمعت له الجماعة الإسلامية المسلحة الأدلة اللازمة طبقاً **للشريعة**». ثم يتعجب لعيادة من أن «الذين أصدروا **الفتاوى** للدعوة إلى **الجهاد** في أفغانستان واعتبروه في أفغانستان **فرض عين**[11] لم يفعلوا الشيء ذاته في الجزائر والبلاد الإسلامية الأخرى علماً بأن

الأسس التي قامت عليها مثل تلك الفتاوى لدى صدورها مجتمعة تماماً الآن».

ثم وبعد مرحلة تحضيرية تلاها توحيد أولى الحلقات الجهادية[12] داخل الجماعة الإسلامية المسلحة، خطط لعيادة لتوحيد كافة المناضلين المسلمين تحت قيادته «على أساس فكري واحد: إتباع منهج أهل السنة الحنيفة والجماعة وفهم السلف الصالح[13]». مشيراً بعد ذلك إلى أوزوالد شبنجلر ليثبت «أن الغرب يندثر» وإلى برتراند رسل ليعلن أن «دور الرجل الأبيض قد انتهى[14]»، طالب «الأمير» بإقامة الخلافة في الجزائر بواسطة الحرب. وهو يقسم الحركات الإسلامية الموجودة إلى فئتين: تلك التي «تقدم الولاء للحكم الكافر»: «نحن في حل من [دماءهم] لأن حكم الله في شأنهم واضح، إذ قال تعالى: «ومن يتولاهم منكم فإنه منهم[15]». أما الذين هم من غير حلفاء السلطة فنقول لهم: «ماذا تنتظرون للحلق بقافلة **الجهاد**؟[16]» وأخيراً وبعد أن دافع عن توحيد صفوف المناضلين أراد العيادة تفادي الانقسامات التي أدت، في الوقت الذي ظهر فيه نصه هذا في مارس 1993، إلى تحويل انتصار **المجاهدين** الأفغان على الجيش الأحمر، إلى حرب بين الأشقاء[18].

يضع هذا الحديث على الفور -(سواء كان لعيادة هو صاحبه بالفعل أو أن «صياغته أعيدت» بقلم محرري **الشهادة**)- الجماعة الإسلامية المسلحة GIA في خط **الجهاد** الأفغاني ذاته وفي خط ملحمة بوعلي أيضاً. ويرى لعيادة نفسه التطور الطبيعي للحركة الإسلامية الجزائرية بعد فشل استراتيجية جبهة الإنقاذ، كما اعتقد أن في مقدوره أن يستميل المناضلين فيها الذين أحبطت آمالهم، وأن تصبح منظمته هي منظمة الصراع المسلح الوحيدة. تجسدت تلك الطموحات عام 1993 خلال إمارة لعيادة، ووصلت إلى غايتها النهائية تحت إمارة شريف غوسمي في 1994. وقد تم تنفيذ استراتيجيتها بواسطة دائرة من العنف لم تستهدف الدولة وموظفيها العموميين فقط، وإنما كل من كان أو كانت تعتبره مرتبطاً بها من قريب أو من بعيد.

على مستوى الهجمات الإرهابية قتل، ابتداء من مارس 1993، الكثير من الجامعيين والمثقفين والكتاب والصحفيين والأطباء؛ لم يكونوا جميعاً مرتبطين بالنظام إلا أن كثيرين منهم كانوا يجسدون، في أعين شباب المدن الفقراء الذين انضموا للمعركة، صورة المثقف الفرانكوفوني الذي حظي برأسمال ثقافي ليس

فى مقدورهم الحصول على مثله. لم يتأثر النظام من ذلك على المستوى الحربى، إلا أن أسطورة الانتصار السهل على التيار الإسلامى التى كان قد أشاعها عام 1992 تلاشت. كانت «لشهرة» الضحايا ولصداقاتهم فى الخارج أكبر الأثر فى اعتبار مقتلهم خسارة لمصداقية الدولة. إلا أن ما كان يشغل بال الدولة، دون أن يكون قد انتشر بعد فى الخارج، هو فقدانها السيطرة على الأحياء الشعبية وعلى بعض المناطق الريفية أو الجبلية وبعض محاور الطرق التى وقعت تحت سيطرة المجموعات المسلحة، وهو ما كشف عن هشاشة السلطات وتحول شرائح هامة من السكان إلى العصيان. قامت عصابات الشباب من ذوى الأصول المتواضعة، يسيطر عليهم - بدرجة أو بأخرى- بعض «الأمراء» المحليين، (دون أن يلتحقوا حقيقة بمنظمتى الجماعة الإسلامية المسلحة GIA أو بحركة الدولة الإسلامية MEI فلم تكونا بعد سوى فى مرحلة جنينية)، قاموا بطرد قوات الشرطة من أحيائهم الشعبية وجعلوا منها «مناطق إسلامية محررة». أدت هذه العملية، التى قوبلت فى بداية الأمر برضاء السكان الذين صوتوا لصالح الجبهة الإسلامية للإنقاذ والذين كانوا يرددون أن الإدارات المحلية للمنتخبين من هذا الحزب كانت «شريفة»[19]، أدت إلى قلب الهرم الاجتماعى رأسا على عقب داخل التيار الإسلامى. ففى زمن الإدارة المحلية التى سيطر عليها حزب الإنقاذ (يونيو 1990 - أبريل 1992) كانت السلطة المحلية فى أيدى الطبقات الوسطى المتدينة والمثقفين التابعين لهذا الحزب، وكانوا يتبعون سياسة شعبية تستهدف تلبية المطالب الاجتماعية للشباب الفقير من سكان مدنهم: مكافحة فساد الموظفين فى القطاع العام، ومكافحة السرقات، وتقويم السلوكيات، إلخ. فى 1993-1994 استولى الشباب على السلطة المحلية بالقوة: فى بداية الأمر قام الأعيان الإسلاميون من تجار وأصحاب سيارات النقل والمقاولون ورجال الأعمال المناهضون للدولة التى سلبتهم انتصارهم الانتخابى فى يناير 1992، بتمويل هؤلاء «الأمراء» الحيطيين، -عن طيب خاطر- وهم من العمال باليومية وسمكرية، إذ رأوا فيهم وسيلة للأخذ بالثأر السياسى. ولكن بمرور الوقت تحولت تلك الضريبة الإسلامية الاختيارية إلى إتاوة تفرضها عصابات تدعى انتمائها لقضية تزداد غموضاً وتتقاتل فيما بينها للسيطرة على مناطق تمارس عليها عمليات السلب والنهب. فى الوقت ذاته طوق الجيش هذه

الأحياء بعد أن انسحب منها وحولها إلى جيتوهات[20]. وجدت الطبقات الوسطى المتدينة نفسها تدخل مرحلة الفقر ثم وقعت ضحايا لابتزاز عصابات شباب الوسط الشعبي، فحاولت الفكاك من هذا الوضع بأن هجرت أحياءها. وساهم ذلك بقوة في كسر الوحدة الاجتماعية للتيار الإسلامي كما أدى إلى تحضير هذه الطبقات الوسطى – على المدى المتوسط– لكي تتقرب من النظام.

بلغة السياسة أدى فقدان قوة تأثير البورجوازية المتدينة لصالح الطبقات الشعبية إلى هيمنة الجماعة الإسلامية المسلحة على حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ فيما بين عامي1993–1994. وقد خلف عبد الحق لعيادة الذى ألقى القبض عليه في المغرب في مايو 1993، وبعد فترة عدم استقرار[21] ، مراد سي أحمد المكنى «سيف الله جعفر» أو «جعفر الأفغاني» نسبة إلى السنتين اللتين قيل أنه أمضاهما في أفغانستان مع **الحزب الإسلامي** بزعامة حكمتيار. كان يبلغ حينذاك الثلاثين من العمر عندما تولى «الإمارة» في أغسطس 1993، وهو لم يتخط مرحلة التعليم الابتدائي وعاش على التهريب أو **الترابندو**[22]. وهو، مثل أسلافه وخلفائه، قادم من صفوف الشباب الفقير من سكان المدن. طبعت إمارته، التي امتدت حتى مصرعه في المعارك في 26 فبراير 1994، بتسارع العنف وهو ما تشير إليه كنيته «سيف الله». بدأ عهده بتزايد عدد القواعد المؤيدة للجماعة الإسلامية المسلحة GIA. أما في الخارج فقد ظهرت – اعتباراً من يوليو 1993 نشرة أسبوعية: **الأنصار**[23]، يحررها في لندن التيار «السلفي الجهادي» الدولي ويقوم عليها اثنان من قدامى أفغانستان، السوري (حامل الجنسية الأسبانية) أبو مصعب والفلسطيني أبو قتادة، اللذان سيزودان – حتى يونيو 1996– الجماعة، بتبريرات لعملياتها، مزودينها بالدعاية خارج الجزائر وبربطها **كجهاد** محلي **بالجهاد** الدولي. على المستوى الداخلي، توصل جعفر الأفغاني إلى توسيع نطاق منظمته لتضم مجموعات جديدة، نسبت إلى منظمته عمليات ملفتة للنظر[24]، وصعدت بالكفاح إلى المستوى الأعلى. في 21 سبتمبر 1993 قتل اثنان من المساحين الفرنسيين على يد مجموعة انضمت للجماعة الإسلامية المسلحة GIA في سيدى بلعباس، غرب البلاد. أشار البيان الموقع عليه من الأمير الجديد الذى نسب العملية لمجموعته ونشرته **الأنصار**، أن «الكفار» أجانب أو جزائريون يعتبرون أهدافاً شرعية **للجهاد**. كانت هذه الواقعة بمثابة بداية حملة اغتيال

الأجانب: سيقتل منهم ستة وعشرون قبل نهاية العـام (1993)[25]. ولـم يرحـم «سيف الله» هؤلاء الذين اعترضوا من داخل التيار الإسلامي على الحرب: ففي 26 نوفمبر تم اختطاف الشيخ بوسليماني ثم اغتياله، وهو داعية له شعبية كبـيرة ومن كبار شخصيات حزب حماس - المتغلغل أساساً في صفوف البورجوازيـة المتدينة- ويتزعمه محفوظ نحناح، بعد أن رفض إصدار **فتوى** تشرع ممارسات الجماعة الإسلامية المسلحة GIA.

أجبر تصاعد العنف المجموعات النابعة من الجبهة الإسلامية للإنقـاذ FIS إلى الاندفاع بصورة أكثر نشاطاً في المعركة لكي لا تدع الجماعـة الإسـلامية المسلحة GIA تحتل الساحة وحدهـا. فـي صيـف 1993 تجمـع المثقفـون الإسلاميون «الجزأريون» حول محمد السعيد وأسسوا الجبهة الإسلامية للجـهاد المسلح FIDA التي «تخصصت» في اغتيال المثقفين العلمانيين ألد أعدائهم. فـي مارس 1994 في ختام رمضان هاجم عدة مئات من المحاربين فـي صفـوف الحركة من أجل الدولة الإسلامية MEI، التي يتزعمهـا عبد القـادر شـبوتي، سجن لامبيز بالقرب من مدينة باتنا وافرجوا عن السجناء الإسلاميين. قبل ذلـك في 26 فبراير وسط شهر الصيام التي تسارعت فيه وتيرة أعمال العنف، اغتيـل جعفر الأفغاني في ظروف تشير إلى إمكانية حصول الجيش علـى معلومـات محددة عنه.

إلا أن وفاته لم تعق تزايد قوة الجماعة الإسلامية الموحدة التي قدمت نشرة **الأنصار** إلى قرائها أميرها الجديد في 10 مارس، شريف غوسمي المكني بـ أبو عبد الله أحمد، الذي سينجح، حتى مصرعه في وادي المعارك في 26 سـبتمبر 1994، في تحقيق أحد أول أهداف **الجهاد**، وهو توحيد المحاربين، بأن ضم إلـى صفوفه قطاعاً من الذين خرجوا من حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ. وتتسم فترة «إمارته» بأنها الأقوى التي عرفتها الجماعة الإسـلامية المسـلحة GIA، التـي نجحت في ذلك الوقت في المزج بين استخدام العنف مع أهداف سياسية محددة. كان غوسمي، لدى توليه سلطاته، في السادسة والعشرين من العمر، وكان إماماً ومسئولاً محلياً للجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS في بير خادم وهو من الذين اعتقلوا في الصحراء عام 1992. بعد أن انضم إلى الجماعة الإسـلامية المسـلحة GIA وأصبح مسئولاً عن لجنتها الدينية، أدلى بصفته تلك في يناير 1994 بحديث إلـى

صحيفة أسبوعية تصدر باللغة العربية فى بيشاور[26]. بدا أن الأمير الجديد مزود بخبرة نضالية وطنية ودولية وبخبرة دينية جعلت منه شخصية أقوى من أسلافه وخلفائه.

فى 13 مايو 1994 قابل كل من محمد السعيد وعبد الرزاق رجام وسعيد مخلوفى، شريف غوسمى تحت إحدى الخيام فى الجبل وقرروا صهر حركات كل منهم داخل الجماعة الإسلامية المسلحة GIA ويبايعوه أميرا[27]. تضمن بيان وحدة الجهاد والتمسك بالقرآن والسنة والموقَّع من عبد الرزاق رجام باسم الجبهة الإسلامية للإنقاذ ومن السعيد مخلوفى، باسم حركة الدولة الإسلامية MEI [28]، قيام مجلس الشورى يضم زعيما الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS المعتقلين، مدنى وبن حاج (دون أخذ رأيهما). كان المهندس الحقيقي لهذه الوحدة محمد السعيد، وهو بشخصيته أرقى بكثير من باقى المشتركين سواء بالنظر إلى الهيبة التى يتمتع بها أو لثقافته؛ وسيمارس تأثيره على الجماعة الإسلامية المسلحة GIA التى أضحت منذ ذلك الحين أهم قوة إسلامية جزائرية.

يعد لقاء الوحدة «التاريخى» – بصرف النظر عما كان يبطنه الموقعون عليه – بداية الهيمنة التى اكتسبتها مجموعة نابعة أساساً من صفوف الشباب الفقير من سكان المدن: فها هو أحد أكثر المفكرين الإسلاميين الجزائريين احتراماً، محمد السعيد، أستاذ الجامعة، فى الخمسينيات من عمره، يبايع «أميره» صاحب الستة وعشرين عاماً. وبشكل أعم، يشهد ذلك اللقاء على أن الطبقات المتدينة الوسطى فقدت المبادرة داخل التيار، مؤكدة بذلك على تدهور وضعها الاجتماعى.

كان رد فعل الهيئة التنفيذية للجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS فى الخارج، والتى يديرها رباح كبير من ألمانيا، بعد فترة عدم تصديق لبيان الوحدة، أن عملت على تأسيس الجيش الإسلامى للإنقاذ AIS، كى تعطى لهذه الطبقات الوسطى المؤيدة لجبهة الإنقاذ FIS أداة تعبير عنها فى حقل الجهاد، لا يجبرها على الوقوف خلف الجماعة الإسلامية المسلحة GIA ذات الأهداف الراديكالية. وبعد أن أقصت مؤيدى محمد السعيد[29] من بين صفوفها واستنكرت أن يكون للسيد/ رجام أى حق فى توريط جبهة الإنقاذ بتوقيعه، مهدت الهيئة التنفيذية

للجبهة في الخارج الطريق لإعلان تأسيس الجيش الإسلامي للإنقاذ في 18 يوليو 1994 الذي يضم مجموعات من رجال حرب العصابات المتمركزين جيداً في غرب وشرق البلاد في إطار من الولاء للجبهة FIS وتحت سلطة زعمائها المعتقلين. كما واجه «الأمير القومي» للجيش الإسلامي للإنقاذ مدني مرزاق، أمير الجماعة الإسلامية المسلحة مع شريف غوسمي الذي تتمركز قواته وسط البلاد وضواحي العاصمة. وسرعان ما اندلعت المعارك الدامية بين الفصيلين.

اتخذت أهدافهما السياسية منذ البداية اتجاهات متباعدة. كان الأمر بالنسبة للجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS من وراء إنشاء جناحها العسكري هو التفاوض مع السلطة من موقع قوة: في شهر أغسطس، الشهر التالي لقيام الجيش الإسلامي للإنقاذ AIS كتب عباس مدني من سجنه إلى الجنرال زروال، الذي أعلن رئيساً للجزائر في شهر يناير السابق، يقترح عليه البحث عن حل للأزمة (بشروط جبهة الإنقاذ). لم يرد النظام على هذا الخطاب ولكنه نقل مدني من سجنه إلى الإقامة الجبرية وأفرج عن ثلاثة من قادة الحزب في 13 سبتمبر. في اليوم ذاته نشر غوسمي رسالة لهجتها عنيفة للغاية ينتقد فيها استراتيجية الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS مؤكداً على أن الجماعة الإسلامية المسلحة لا تحارب من أجل إقامة حوار مع الحكام «المرتدين» ولا من أجل إقامة «الديموقراطية» عن طريق نظام «إسلامي معتدل» يحظى بموافقة الغرب، وإنما تحارب لتطهير الأرض من «الكفار» وإقامة الدولة الإسلامية عن طريق **الجهاد**، ثم أخذ يكرر الشعار الذي يتصدر بيانات المجموعة: «لا اتفاق ولا هدنة ولا حوار». على ساحة القتال ظلت الجماعة الإسلامية المسلحة متفوقة على جيش الإنقاذ AIS مضاعفة من عدد عمليات «إعدام الكفار والمرتدين» واغتيالات الأجانب (التي اعترض عليها الجيش الإسلامي للإنقاذ AIS) بعد أسبوعين فقط أي في 26 سبتمبر اغتيل غوسمي وهو في أوج قوته.

الأحداث الغامضة التي تلت مصرع «الأمير» ووصول خليفته جمال زيتوني مكانه كانت موضوع تأويلات مختلفة، لا تسمح صعوبة الوصول إلى مصادرها بالفصل فيها. كان لدى الجماعة الإسلامية المسلحة في مواجهة الجبهة الإسلامية للإنقاذ والجيش الإسلامي للإنقاذ وكانا في حالة ضعف، زعيماً محتملا – مكانته السياسية أعلى بكثير من شباب الأمراء، ألا وهو: محمد

السعيد. كان من المتوقع أنه سيفرض سيطرته على الجماعة ويجعل منـــها أداة لطموحه السياسي الذى سيسمح له بالهيمنة الكاملة على المجال الإســـلامى وأن يشكل تحدياً قوياً للسلطة. كان هو وحده القادر على إعادة تشكيل التيار الـــذى مزقه القمع، وأن يستعيد السيطرة على الشباب الحضرى الفقير التى بدأ عمليـــة توجه راديكالى عنيف أوصله للإرهاب؛ كان فى الوقت ذاتـــه، يعـــرف كيـــف يخاطب الطبقات المتدينة الوسطى لأنها لا تخاف من التيار «الجزأرى». فـــى6 أكتوبر أعلنت نشرة **الأنصار** وصول محفوظ طاجن، مســـاعد غوســـمى إلـــى «الإمارة»، وهو من المقربين من محمد السعيد. إلا أن السلفيين الأكثر تشـــدداً كانوا رافضين لوجود أحد «الجزأريين» على رأس الجماعة الإسلامية المســلحة GIA وقاموا بانقلاب لتنحيته لصالح جمال زيتونى[30] الذى قدمته الأنصار فـــى 27 أكتوبر على أنه الأمير الجديد.

كان زيتونى فى الثلاثين من العمر ابنا لتـــاجر دجـــاج ودرس المرحلـــة الثانوية باللغة الفرنسية وبدت كتاباته باللغة العربية ركيكـــة وكذلـــك معرفتـــه بالنصوص الإسلامية، على عكس الإمام السابق شريف غوسمى. كان معتقـــلاً فى الصحراء فيما بين 1992 و1993 ثم انضم للجماعة الإسلامية المســـلحة GIA التى اشتهر فيها باغتياله الفرنسيين. الظروف التى تولى فيها الســـلطة كـــانت غامضة لدرجة أن بعض «الكتائب» المحلية التـــى تتشـــكل منـــها الجماعـــة أسرعت بالتشكيك فيه – ليس فقط «الجزأرة» الذين يأخذون عليه تنحيته لطـــاجن وإنما «السلفيون» أيضاً المنتمون إلى أجيـــال أقدم – سواء رفقـــاء بوعلـــى أو الأفغان. بقدر ما نجح غوسمى فى توحيد التيار المسلح، دفع كل من زيتونـــى، ومن بعده خليفته زوابرى، بتزايد الصراعات الداخلية التـــى ســـتودى بحيـــاة الجماعة. منذ الشهور الأولى لإمارته، سرت الشائعات التى أزكاها أعداؤه فـــى الجيش الإسلامى للإنقاذ والتى أخذها عديد من المراقبين على محمل الجد، تشك فى أن زيتونى واقع تحـــت تأثير أجهزة المخابرات الجزائرية التى تتلاعـــب به. يغذى تلك التخمينات ضعف شرعيته الدينية والعملية الغربية التى أوصلتـــه للسلطة والآثار السيئة التى ترتبت على المبادرات التى اتخذها أثناء إمارته التى طالت لعامين.

شن هذا الأمير، ولعله كان أفضل الفرانكوفونيين من بين الذيـــن تواتـــروا على رياسة الجماعة الإسلامية المسلحة GIA، حرباً على فرنسا بدأت بتحويـــل مسار طائرة إيرباص تابعة لشركة إيرفرانس في يوم عيد الميلاد لســـنة 1994، وانتهت، بعد عدة عمليات دموية على الأرض الفرنسية في خريف 1995، بحـل شبكات الدعم الإسلامية للجماعة في هذا البلد. كما أنه بدأ العملية، التي سيتابعها خليفته زوابري إلى نهايتها، التي جعلت جهاد الجماعة يستهدف، بدلاً من الدولة الجزائرية «الكافرة» وحدها، المجتمع بأسره. مزقت الجماعة بذلك شيئاً فشـــيئاً كافة الروابط التي تربطها بالمجتمع بارتكابها أعمالاً تصاعدت درجة فظاعتـــها ووحشيتها. قام الأمير في النهاية بعمليات تطهير داخلية راح ضحيتها في البداية كل من محمد السعيد وعبد الرزاق رجام، ثم العديـــد مـــن القـــادة العســـكريين وجميعهم من الشخصيات الهامة. ساعدت تلك العمليات على تخريب الجماعـــة وانحرافها في اتجاه إرهاب أعمى متصاعد إلى درجة تدمير الذات، وهو ما أدى إلى خسارة الجماعة للمساندات الخارجية التي كانت تتمتع بها، واختفاء نشـــرة **الأنصار** في يونيو 1996 بقرار داخلي.

عندما استولت الجماعة الإسلامية المسلحة GIA علـــى طـــائرة فرنســـية[32] رابضة في مطار الجزائر العاصمة في نهاية ديسمبر 1994، وحولـــت مســـارها إلى مارسيليا (حيث سيطرت مجموعة التدخل السريع التابعـــة للشرطة الوطنية الفرنسية على قراصنة الجو) أعطت انطباعاً بأنها صعدت مـــن أعمالـــها إلـــى درجة أعلى وأصبح في استطاعتها أن تنقل ساحة الحرب إلى فرنســـا. عـــلاوة على الهيبة التي اكتسبتها في صفوف «الحيطيين» بضربها للقوة الاســـتعمارية السابقة، التي اعتبرت «ألد أعداء الإسلام في الغرب» توقعت الجماعـــة أنـــها أطلقت ديناميكية سياسية ستنتهي إلى أن تُقدِّر الحكومة الفرنســـية أن تكـــاليف الإرهاب على أرضها غير محتملة فتسحب كل مساندة تقدمها للسلطة الجزائرية، مما يسهل عمليـــة انهيارها. إلا أن القتلى والجرحى الذين سقطوا في عمليـــات صيف وخريف 1995 أدوا إلى حدوث الأثر العكسي بأن دعموا مـــن تصميـــم السلطات الفرنسية على مكافحة حركة إسلامية متطرفة تهدد السلام الاجتمـــاعي في صفوف الشباب المسلم من مواليـــد الهجرة المغاربية[33].

هذا التصاعد الجديد في أحداث العنف تم في الوقت الذي كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS بدأت تضع فيه «صيغة مشتركة لإيجاد حل سياسي وسلمي للأزمة الجزائرية» مع العديد من أحزاب المعارضة. تم التوقيع على هذا النص في روما في 13 يناير 1995. أراد الحزب المنحل التأكيد على أنه مازال فاعلاً محورياً ولا يمكن تخطيه على الساحة السياسية، تاركاً الانطباع بأنه يمتلك الوسائل التي يستطيع بها وضع حد للصراع المسلح إن وافق النظام على التفاوض، وإعادة الجيش إلى ثكناته وتسليم آليات الحكم إلى الطبقات الوسطى المتدينة. كان هذا الإدعاء من جانب الحزب الإسلامي بمثابة تحد للقادة الجزائريين، خاصة وأن خطة روما قوبلت بالاستحسان في بعض الأوساط المؤثرة داخل الولايات المتحدة[34]. لإنجاح هذا المشروع كان يفترض أن جبهة الإنقاذ الإسلامي لا تزال في 1995 قادرة على التحكم في شباب المدن الفقير، وهم الذين يمثلون الجانب الأكبر من قوات « **الجهاد**»، وفي عالم التجار وأصحاب الأعمال المتدينين. إلا أن الأمر لم يكن بهذه الصورة. الشخصيات الهامة في المدن أصبحوا، بعد أن أنهكتهم سرقات العصابات التي يقودها الأمراء المحليون، أكثر ميلا إلى الاستماع لحزب إسلامي آخر - حماس- بزعامة محفوظ نحناح، الذي وافق على التعاون مع السلطة إذ كان يدافع أمامها عن المصالح المهنية لتلك الشريحة الاجتماعية. أما بالنسبة للجماعة الإسلامية المسلحة، فعلى الرغم من مساندة بن حاج لخطة روما، فقد شنت على هذا الاتفاق «المنعقد في ظل الصليب الفاتيكاني[35]» حملة عنيفة متهمة زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ بأنهم ليسوا سوى مجموعة من «المتاجرين **بالجهاد**»، «يبيعون دماء المحاربين» لإشباع طموحاتهم السياسية. في شهر يونيو تم «إقصاء» كل من مدني وبن حاج من **مجلس شورى** الجماعة الإسلامية المسلحة GIA وكان ضمهما إليها قد تم بدون علمهما قبل ذلك بعام واحد. في 4 مايو أصدر زيتوني بيانا يحظر فيه على ممثلي جبهة الإنقاذ FIS في الخارج التحدث باسم **الجهاد** ومنحهم مهلة شهر واحد لإعلان توبتهم، وإلا فإنهم سيقتلون. كان الشيخ صحراوي من بين المسئولين الخمسة المستهدفين: قتل في 11 يوليو. فكانت تلك هي بداية لسلسلة من العمليات الإرهابية في فرنسا التي لن تتوقف إلا بعد الانتخابات الرياسية الجزائرية في نوفمبر 1995.

تدخل الحرب ضد فرنسا (والتى سنعرض لتفاصيلها على أرض هذا البلد فيما بعد) فى إطار اللعبة المركبة التى كان يتواجه فيها كل من حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS والسلطة الجزائرية، والجماعة الإسلامية المسلحة GIA حول مستقبل الحرب الأهلية الجزائرية أرادت الجماعة المسلحة بنجاحها فى شن حملة إرهابية واسعة النطاق وطبقاً لإرادتها فوق الأرض الفرنسية إثبات أن حزب جبهة الإنقاذ لا يتحكم فى الصراع المسلح، وهو ما يهدم إدعاء هذا الأخير فى إمكانية التفاوض مع السلطة الجزائرية حول العودة إلى السلام المدنى. بهذا المعنى كانت هذه المبادرات فى صالح السلطة، إذ اتضح أمام القادة والرأى العام الغربى، أنها القوة الوحيدة ذات المصداقية القادرة على التصدى لإرهاب أصبح يهددهم على أراضيهم ذاتها. معتمدين على هذا الاستدلال، زاد اقتناع مسئولى حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS وعدد من المراقبين بأن المجموعة الإسلامية المسلحة بزعامة زيتونى تؤدى «من الناحية الموضوعية» لعبة تحركها الحكومة الجزائرية وأن عملاء هذه الأخيرة قد اخترقوا الجماعة بالفعل[36].

فى الجزائر ذاتها، اتسمت إمارة زيتونى بتصاعد الانقسامات داخل الجماعة: ولكى يدعم قبضته عليها نشر فى نهاية 1995 كتيباً باسمه من اثنتين وستين صفحة بعنوان: **هداية رب العالمين: فى تبيين أصول السلفيين وما يجب من العهد على المجاهدين**[37]، يؤكد فيه النهج الذى تسير عليه الجماعة الإسلامية المسلحة ويرد فيه على منتقديه. يبدو أن هذا النص، الذى لا يأتى بجديد بالنسبة للعقيدة «السلفية الجهادية» التى يشير إليها عنوانه، وهو مقسم إلى أحد عشر باباً، يرد فى البداية على الشكوك المثارة حول زيتونى، حتى داخل صفوف الجماعة. وهو يذكر فى تسلسل تاريخى دقيق المجموعات المختلفة التى سبقته، بدءاً **بالحركة المسلحة الإسلامية الجزائرية** MIA بزعامة بوعلى، ثم قائمة بـ«الأمراء» وأهم إنجازاتهم، كم لو أن النص أراد أن يؤكد على وقوف زيتونى فى ذات هذا الصف. ردد عدة مرات اتهاماته «للخوارج» ومؤيدى **تكفير** المجتمع الآخرين: وهو يذكر أنهم قتلوا على يد خلفاء الرسول وأن ورثتهم المعاصرين يلقون المصير ذاته عندما يقعون فى قبضة الجماعة الإسلامية المسلحة GIA، وكان ظهور الكتاب مناسبة سمحت للمؤلف بأن ينأى

بنفسه عنهم: ذلك لأنه اتهم بأنه يفعل مثلهم وخاصة بعد البيان الذى أصدره في فبراير 1995 وأمر فيه بـ«قتل زوجة مرتد مقابل كل امرأة مسلمة طاهرة تقتل». ولكن إذا كان قد استبعد المجتمع فى مجمله انتظاراً لالتحاقهم بالجهاد، فهو قد حكم على بقية الحركات الإسلامية «المنحرفة» حكماً نهائياً بأنهم من «الكفار»، وعلى وجه الخصوص الإخوان المسلمين و«الجزأرة»، ويتعين على المناضلين فى صفوفهم أن يتوبوا ويعتنقوا «السلفية» وينضموا للجماعة الإسلامية المسلحة طبقاً لإجراءات مفصلة بينها الكتيب الذى وقعه زيتونى[38]. أما الذين يخونون العهد مع الأمير فيستحقون الموت، وهو ما يسعى الكاتب لإثباته معتمداً على عديد من النصوص القرآنية والكُتاب السلفيين.

الواقع أن 1995 سيظل موسوما بعمليات تصفوية واسعة النطاق. ففى شهر يونيو انشق عز الدين باعة، الرجل الثالث فى حركة الدولة الإسلامية[39]، التى كانت انصهرت داخل الجماعة الإسلامية المسلحة GIA فى مايو 1994 - وكان من قدماء مجموعة بوعلى، وانضم إلى الجيش الإسلامى للإنقاذ AIS: تم القبض عليه، ثم «حوكم» وأُعدم. فى الشهر التالى أعلن عبد الرزاق رجام بأنه انضم بدوره للجيش الإسلامى للإنقاذ. قتل فى نوفمبر فى ظروف لم تتضح إلى اليوم بصحبة محمد السعيد. لم تعلن الجماعة الإسلامية المسلحة GIA عن موتهما سوى فى طبعة **الأنصار** الصادرة فى 14 ديسمبر، متهمةً قوات الأمن بقتلهما. ثم عادت وأعلنت مسئوليتها عن مصرعهما وأعطت تبريراتها لذلك يومى 4 و11 يناير 1996 بأن اتهمت الرجلين بأنهما أعضاء فى «طائفة الجزأرة المبتدعة» وأنهما خططا للقيام «بانقلاب» على زيتونى. كان لهذا الإعدام صدى هائل داخل الحركة الإسلامية الجزائرية فى مجموعها. نظراً لأهمية الضحيتين الشخصية. عجل هذا من انعزال زيتونى فابتعد عنه عدد من رؤساء مناطق الجماعة الإسلامية المسلحة وإن ظل يحظى لعدة أشهر أخرى بمساندة أهم مفكرى التيار «السلفى الجهادى» المتمركز فى لندن: الفلسطينى أبو قتادة. إلا أن الاضطراب الذى ساد والاتهامات بالتلاعب لمصالح آخرين كانت تعددت بسبب الشخصيتين الذى تسبب اختفاءهما فى الإضرار بمستقبل التيار الإسلامى الجزائرى، لدرجة أن نشرة **الأنصار** ذاتها اضطرت إلى أن تطالب زيتونى بتقديم الأدلة. إلا أنها لم تصل سوى فى صيف 1996 على هيئة كاسيت فيديو

ظهر فيها اثنان من المقربين للضحيتين - وهما ع. العماره وهو جامعي «جزأري» ومحفوظ طاجن - كان زيتوني قد أبعدهما بعد وفاة غوسمي- وهما «يعترفان» بالمؤامرة قبل أن يطلبا إعدامهما. وقد تم ذلك بالفعل، عبر سيناريو يماثل ما كان يحدث في قضايا موسكو[40].

إلا أن هذا «المستند» وصل متأخراً جداً بحيث لم يؤد إلى تحسين صورة زيتوني، إن كان ذلك ممكناً أصلا. تضاعفت أعداد المناضلين الذين تركوا الجماعة خلال أشهر الربيع كله متهمين الأمير بأنه ابتعد عن «السلفية الجهادية» الحقة. في 27 مارس، أمر باختطاف سبعة رهبان فرنسيين من دير الاترابيين في تيبيجرين[41]، سيقطع مختطفوهم رءوسهم بعد فشل المفاوضات التي بدأت مع باريس للإفراج عنهم. أثار الإعلان عن هذا الإعدام الجماعي في 21 مايو احتجاجات حتى داخل الأوساط الأكثر تطرفاً التي أشارت بأن التراث الإسلامي يطالب باحترام الرهبان[42]. كما أعربت عن قلقها إزاء الأثر السيئ لهذه الاغتيالات، في حين كان عدد من ممثلي هذا التيار الموجود في الغرب قد أقام علاقات مع رجال دين مسيحيين.

إلا أن أقسى الضربات جاءت للجماعة الإسلامية المسلحة من الذين كانوا في لندن يؤكدون من خلال نشرة **الأنصار** شرعية **جهادها** أمام العالم؛ فقد أوقف محررو هذه النشرة صدروها اعتباراً من 31 مايو 1996، وفي 6 يونيو أعلن اثنان من أهم مفكري التيار «السلفي الجهادي» في لندن: الفلسطيني أبو قتادة والسوري أبو مصعب، وكذلك **الجماعة الإسلامية** المصرية التابعة للطبيب أيمن الظواهري ومجموعة ليبية مسلحة، وقف تأييدهم لزيتوني: «فقد سفك دما حراما» وارتكب انحرافات في تنفيذ **الجهاد** واغتال محمد السعيد وعبد الرزاق رجام والعديد من قدامى المحاربين في أفغانستان الذين انتقدوا، من معاقلهم، الانعزال المتزايد الذي أصبحت فيه الجماعة الإسلامية المسلحة GIA بسبب سياسة أميرها[43]. وفي 16 يوليو، أعلنت مجموعات منشقة عزل زيتوني عن الجماعة الإسلامية المسلحة GIA وعودتها إلى الخط«السلفي الجهادي» الحق. أغتيل زيتوني بعد أن أصبح منعزلاً ومطارداً بالقرب من ميديا، على الأرجح على يد جزأريين انتقاما لزعيمهم الذي اغتيل في نوفمبر 1995.

دفعت الشهور الاثنين والعشرون التي أمضاها جمال زيتوني على رأس الجماعة الإسلامية المسلحة، الجهاد الجزائري إلى الفشل - وهو الفشل الذي سيصل به خليفته في «الإمارة» عنتر زوابري إلى التمام. ومهما كانت «الاختراقات»، التي قد تكون حدثت للجماعة حقيقية أم لا، فإن زيتوني قام بأعمال هدمت وحدة التيار الإسلامي الجزائري دون أي أمل في علاج ذلك[44]. انفرط عقده في أحياء العاصمة، حيث اشتركت الطبقات الوسطى المتدينة التي أعياها العنف والأتاوات التي كانت تفرضها عليها عصابات الشباب باسم **الجهاد**، في الانتخابات الرياسية في نوفمبر 1995 على الرغم من مطالبة الجبهة الإسلامية للإنقاذ لها بمقاطعتها. وما كان أكثر استرعاء للانتباه عن انتصار الجنرال زروال، إذ لم يكن في ذلك أي مفاجأة، وإنما هو المركز الثاني الذي احتله ممثل حماس، محفوظ نحناح، الذي بدا منافسا للجبهة الإسلامية للإنقاذ في الأوساط البورجوازية الصغيرة المتدينة. عمقت الحرب على فرنسا أيضاً التناقضات بين الجماعة الإسلامية المسلحة GIA والجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS. الجماعة الإسلامية كانت تثير حماسة فقراء المدن كلما وجهت ضربة من ضرباتها للقوة الاستعمارية السابقة. إلا أن قادة جبهة الإنقاذ في الخارج كانوا يسعون لإقناع الحكومات الأوروبية والأمريكية بأن وصولهم إلى السلطة هو ضامن للنظام الاجتماعي ولتوسيع اقتصاديات السوق في الجزائر .. إلا أن هذه الحكومات اقتنعت، عام 1996، أن جبهة الإنقاذ لم تعد قادرة على السيطرة على الصراع المسلح، ولم يعد لها صدى في أوساط الشباب الفقير، ولم يكن في استطاعتها الاستيلاء على الدولة خاصة بعد أن أدى اغتيال محمد السعيد إلى الإقلال من فرص ظهور زعيم يتمتع بشعبية تسمح له بالتوفيق بين المتطرفين والمعتدلين، وبين الفقراء والطبقات الوسطى، وبين أنصار **الجهاد** و«الجزأرة». وأخيراً أدى تعاظم العنف - الذي بات يمس المجتمع بأكمله - والاعتداءات العمياء، حتى وإن أعزى بعضها إلى قوات الأمن أو إلى الاستفزازات - أدى إلى فقدان **الجهاد** لشعبيته شيئاً فشيئاً - على عكس ما كان عليه الحال في بداياته عام 1993-1994. القطيعة الكاملة بين الشعب، الذي بدأ يمل من المواجهة التي لا مخرج منها، والمجموعات المسلحة، ستصل إلى مداها مع آخر «الأمراء» عنتر زوابري.

تم تعيين هذا الأخير في جو من الفوضى على يد فصيل من الجماعة الإسلامية المسلحة التي كانت محل معارضة من قطاعات أخرى داخلها. كان يبلغ من العمر 26 عاماً، ولد في حوش «حرو» في بيت بدائي ملحق بمزرعة قديمة من الفترة الاستعمارية عند سفح جبل الأطلس البليدي، بالقرب من بوفاريق وانضم منذ كان مراهقاً إلى النشاط السياسي المسلح. كان أخوه يتزعم تشكيلاً مسلحاً[45]، وشارك مع المجموعات التي راحت تنضم إلى الجماعة الإسلامية المسلحة GIA فور عودته من العراق، وفي عام 1991 التحق بالفرقة التي أسسها على بن حاج[46]. كان مقرباً من زيتوني واستمر على الخط نفسه، واندفع في عملية هروب إلى الأمام في العنف: أسرع من وتيرة عمليات التصفية داخل الجماعة الإسلامية المسلحة، أعدم الذين يشككون في سلطته داخلها ورفض الانتقادات الموجهة له من التيار «السلفي الجهادي» الدولي. توصل إلى استعادة بعض من سلطانه في بداية عام 1997 ووجد في أبو حمزة المصري – وهو أحد قدامى المحاربين في أفغانستان والبوسنة وواعظ في المسجد الكبير في فينزبوري بارك شمالي لندن، وكان مفكراً جديداً على استعداد لضمانة جهاده بفتاوى مناسبة. أعاد أبو حمزة في شهر فبراير نشرة **الأنصار** إلى الظهور، بعد أن اطمأن إلى صحة الخط «السلفي الجهادي» الذي يسير عليه زوابري، الذي أمده بنسخة من كتيب بعنوان **السيف البتار** لخص فيه مواقف الحركة وهو يعتبر إعلاناً بمبادئها. قدم هذا النص، بالإضافة إلى تبرير الاغتيالات والتصفيات منذ عهد زيتوني، المجتمع الجزائري على أنه مُحْجِم عن **الجهاد**. وبما أن هذا المجتمع عضو في أمة الإسلام فيتعين عليه محاربة «الكفار» والانضمام للجماعة الإسلامية المسلحة. إلا أن هذا لم يحدث: أقلية صغيرة هي التي تعضد الدين بحق بانضمامها **للجهاد**. في مواجهة الحكام «الكافرين» و«المرتدين» أسقط أغلب الناس «هذا الدين ويئسوا من النضال ضد أعداءه[48]». لم يكن **للسيف البتار** أي وهم حول عدم شعبية **الجهاد** على عكس اللهجة المنتصرة للنصوص الصادرة عن الجماعة نفسها خلال السنوات السابقة. وعند التطبيق جاءت ترجمة هذا في أعمال عنف استهدفت شيئاً فشيئاً «معاقبة» هذا الشعب الذي خان الآمال التي كانت موضوعة فيه.

كان شهر رمضان 1997 (يناير – فبراير) هو أكثر الفترات دموية عبر الحرب كلها، وأدى إلى مجازر راح ضحيتها السكان المدنيين، اقترفت معظمها بواسطة السلاح الأبيض. يبدو أن إنشاء «رابطات الوطنيين» الذين سلحتهم الدولة فى القرى التى لم يستطع الجنود النظاميون البقاء فيها ساهم فى «تخصيص» العنف ونشره، إذ خلط بين الأعمال الثأرية وصراعات محلية مع المواجهات بين الجماعة الإسلامية المسلحة والسلطة. فى غياب إجراء تحقيق فعلى وتجميع لأقوال شهود يُعتدُّ بهم، يظل من الصعب تعيين المسئولين الحقيقيين عن تلك المجازر التى ميزت «إمارة» زوابرى والتى بلغت ذروتها فى حمامات الدم التى وقعت آخر أغسطس وسبتمبر فى مدينة رئيس وفى بنى مسوس وفى بن طلحا، حيث تم ذبح عدة مئات من الأشخاص. وإذا كانت الصحافة الجزائرية قد نسبت مسئوليتها الوحيدة إلى «مجرمى الجماعة الإسلامية المسلحة» وأكدت بالمناسبة على العلاقات التى تربط بعض مؤسسيها وحزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ، فإن زعماء الحزب الإسلامى فى المنفى لم يروا فى هذه المجازر سوى استفزازات اقترفتها أجهزة الأمن مستهدفة إبعاد السكان عن التيار الإسلامى فى مجمله[49].

مهما كانت المسئوليات الحقيقية لمختلف الخصوم فى إراقة الدماء، فإن حمام الدم أدى فى سبتمبر 1997 إلى حدثين أعلنا قرب نهاية **الجهاد** المنظم فى الجزائر، وهما: اختفاء الجماعة الإسلامية المسلحة GIA و«الهدنة من جانب واحد» التى أعلنها الجيش الإسلامى للإنقاذ AIS. فقد نشرت الجماعة الإسلامية المسلحة فى نهاية شهر سبتمبر بيانها الأخير الموقع من زوابرى: ينسب فيه المجازر للجماعة ويبررها بإعلانه أن كل الجزائريين الذين لم ينتظموا فى صفوفه كفار، متحولاً بذلك إلى **تكفير** المجتمع. نشر أبو حمزة البيان فى نشرة **الأنصار** الصادرة فى 27 سبتمبر (مصحوبة بتعليق نقدى) قبل أن يعلن بعد يومين توقف النشرة عن الصدور ونهاية تأييده لزوابرى وللجماعة الإسلامية المسلحة، متهماً إياها بالابتعاد عن الخط «السلفى الجهادى» بسبب «حكمها على الشعب الجزائرى بالكفر[50]». اعتباراً من ذلك التاريخ لم يعد فى استطاعة الجماعة – بعد أن فقدت تأييد أحد مواقعها فى الخارج – أن تنشر بياناتها وفقدت

توقيعها المميز. إلا أن هذا لم يضع حداً لتصرفات مجموعات العنف في الجزائر التي ظلت تمارس **الجهاد** بطريقة متقطعة، بقيادة رؤساء عصابات مستقلة تفتقر إلى بنيان متماسك على المستوى الوطني. لم يظهر «الأمير» الأخير، عنتر زوابري قط منذ ذلك الوقت واختفت الجماعة الإسلامية المسلحة GIA ككيان ذي بنيان وكفاعل رئيسي في الحرب الأهلية الجزائرية - وذلك بطريقة أكثر غموضاً وأكثر تشويشاً من تلك التي ظهرت بها عام 1992. أكد زوابري، بإعلانه **تكفير** المجتمع كله في آخر بيان له، الانحراف العقائدي للجماعة، الذي أبعدها شيئاً فشيئاً عن أي قاعدة اجتماعية لها، حتى عن الشباب الفقير في المدن وكانت قد اعتمد عليه في البداية. خرج هذا الشباب بعد خمس سنوات من العنف، محبطاً وغير قابل للتعبئة، غير ميال للاشتراك في مشروع سياسي إسلامي يتطلب منه تضحيات جديدة ومعركة غير متكافئة مع السلطة.

في 21 سبتمبر أي في اليوم ذاته الذي وصل فيه إلى لندن البيان الأخير للجماعة الإسلامية المسلحة GIA طلب مدني مرزاق، «الأمير الوطني» للجيش الإسلامي للإنقاذ، كافة المحاربين الذين يأتمرون به إلى هدنة من جانب واحد اعتباراً من أول أكتوبر التالي[51]. وكان هذا تعبيراً عن ضعف الجناح العسكري للجبهة الإسلامية للإنقاذ وهو الضعف الذي أوضحت مداه مجازر شهر سبتمبر إذ إنها جرت دون أن يفعل إزاءها شيئاً. فكانت الهدنة بمثابة حل وسط «مشرف» بين الهزيمة والاستسلام وقد تمت بالتفاوض مع قيادة الجيش التي سمحت للجيش الإسلامي للإنقاذ بالاحتفاظ برجاله انتظاراً لإدماجهم المفترض في داخل صفوف قوى الأمن. أما على المستوى العسكري فقد ترجمت الشروط الذي وضعها النظام لاسترجاع الطبقات المتدينة الوسطى التي كانت تساند الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS. معنى ذلك هو أن في استطاعتها التمتع بـ«العفو» بشرط أن تعبر عن ولائها للسلطة.

على الرغم من اختفاء بصمة الجماعة الإسلامية GIA وهدنة جيش الإنقاذ لم تتوقف المجازر خلال عام 1998. في غياب أي إشارة ذات مصداقية لمن تعود إليه تلك الأعمال، فقد نسبت إلى مواصلة الإرهاب الأعمى الذي تمارسه

مجموعات مسلحة نابعة من الجماعة الإسلامية المسلحة GIA. بعض منها تحولت إلى الإجرام الخالص، بعضها الآخر قام بتصفية حساباته فيما بينهم أو مع «الوطنيين» الذين كانوا يطاردونهم والبعض الآخر في النهاية وضع نفسه، مثلما حدث في نهاية حرب الاستقلال، في خدمة مصالح «مقاولات معمارية» مختلفة أرادت بواسطة العنف إخراج من احتلوا، بطريقة غير شرعية، أراض يمكن أن تُقام عليها مشاريع عقارية مربحة بعد انتهاء الصراع. لا يمكن، هنا أيضاً، تحديد، بطريقة يمكن الوثوق بها، المسئوليات بدقة التي تقع على هذه المجموعة أو تلك، إلا أن ما تظهره هذه السنة، التي لم تعلن فيها أى جهة نسبة العنف إليها، لا سياسياً ولا أيديولوجيا، هو الإنهاك الختامي لحركة اجتماعية ترجمت إلى مقولات إسلامية. سمح ذلك للنظام بتنظيم سلسلة من الانتخابات التي استهدفت تنظيم العودة التدريجية للهدوء اعتباراً من 1999 والتي وصلت إلى قمتها بعد وصول عبد العزيز بوتفليقة إلى رياسة الجمهورية في مايو، وبعد ذلك الاستفتاء حول «الوفاق الوطني» في سبتمبر الذي أخذ شكل التأييد الشامل.

في نهاية عقد كامل تقريباً من الحرب الأهلية، هزمت السلطة السياسية الحركة الإسلامية الجزائرية. وتم القضاء تماماً على الشباب الفقير في المدن كفاعل سياسي، وهو الذي ثار في أيام من أكتوبر 1988، ثم احتل الشوارع من أجل الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS قبل أن يمد الجماعة الإسلامية المسلحة GIA بالقاعدة التي جندت فيها أعضاءها. أما البورجوازية المتدينة التي تدافع حركة حماس بزعامة نحناح عن مصالحها الاقتصادية ومطالبها الثقافية داخل الحكومة فهي في سبيلها إلى قبول شروط رئيس عبر عن احترامه لعباس مدني[52]. أعرب هذا الأخير عن رغبته في الابتعاد عن السياسة. أما على بن حاج معبود الشباب الفقير، فهو لا يزال في السجن. وعبد القادر حاشاني، الرأس المفكر السياسي الوحيد الذي كان في مقدوره مفاوضة السلطة بقوة، وإن كان ممقوتاً من الإسلاميين الأكثر راديكالية فقد اغتيل في ظروف لا تزال غامضة في 22 نوفمبر 1999. يرى القادة الجزائريون أن المرور من الاشتراكية إلى اقتصاد السوق وهو ما عجلت به، في مفارقة كبيرة، الحرب الأهلية، سيسمح بضم رجال صناعة ومقاولات ورجال أعمال خاصة إلى النظام، وهم الذين كانوا في

السابق منجذبين نحو الجبهة الإسلامية للإنقاذ بسبب رفضهم سيطرة الجنرالات على اقتصاديات «التصدير والاستيراد[53]». كما أن مشاريع إعادة البناء على مستوى البلد كله وهو البلد الذى دمرت بنيته التحتية أو أهملت صيانتها عبر العقد الزمنى للحرب، تتيح فرصة للربح لهؤلاء المستثمرين، هذا إذا استطاعت قمة السلطة فى البلد الفصل فى أمور سياسية ضرورية تسمح بحدوث ذلك. ولكن مهما كانت المخاطر فمن غير المحتمل أن تستطيع الديناميكية الاجتماعية التى سمحت بظهور الحركة الإسلامية بأن تعود من جديد إلى الظهور بعد حرب غرق خلالها طموحها فى الوصول إلى السلطة فى بحر من الدماء.

6
الإسلام السياسى المصرى في غمار الخطر الإرهابى

فى السنوات ذاتها تحديداً التى اجتاحت فيها الجزائر حربٌ أهليـــة، طـالت مصر موجة عنف واسعة الانتشار واجهت فيها الدولـــة مجموعـــات إســـلامية متطرفة. ففى عام 1992 وفى الوقت الذى بدأت فيـــه الاغتيـــالات والعمليـــات الهجومية تنتشر فى الجزائر، وبينما كانت السلطة تعتقل الناشطين فى الجبهـــة الإسلامية للإنقاذ وتودعهم المعتقلات فى الصحـــراء والمجموعـــات المســـلحة التابعة لحركة الدولة الإسلامية MEI والجماعة الإسلامية المسلحة GIA تتشـــكل وتبنى هياكلها فى الجبال، اغتالت **الجماعة الإســـلامية** فـــى القـــاهرة الكـــاتب العلمانى فرج فودة، وبدت كما لو أنها تعمل دون رادع لها فى صعيد مصر. بدأ الناشطون فى الجماعة الإسلامية فى ذلك العام، علاوة على مضايقاتهم المستمرة للأقلية المسيحية واغتيال بعض أفرادها (الأقباط)، فى قتل منظم للسياح وضباط وقوات الشرطة. فى شهر ديسمبر، قام أربعة عشـــر ألف جندى وضابط شرطة باجتياح و«تطهير» حى إمبابة الشعبى عند أطراف العاصمة، وهو الحى الـــذى كانت **الجماعة** قد حولته إلى «منطقة إسلامية محررة» على غرار ما جرى فـــى الأحياء الفقيرة فى العاصمة الجزائرية «أوكاليبتوس» أو «بـــاراكى». تصـــاعد العنف المتزامن فى البلدين، حدث فى العام الذى سقطت فيه كابول فـــى أيـــدى **المجاهدين**. فقد عاد عدة مئات من «الأفغـــان» جزائريـــون ومصريـــون إلـــى الوطن؛ ولما كانوا مدربين ومشكلين فى القالب «السلفى الجهادى» فى بيشـــاور فقد ساهموا فى تطرف **الجهاد** المحلى بأن نقلوا إليه خبرتهم الدوليـــة. كمـــا أن النظام فى البلدين وجد نفســـه فـــى مواجهـــة نجاحـــات حققـــها الإســـلاميون «المعتدلون» بين الطبقات الوسطى: لم يغامر الرئيس مبارك بانتصار إســـلامى

فى الانتخابات التشريعية، يمكن مقارنته بالفوز الــذى حققــه حــزب الجبهــة الإسلامية للإنقاذ فى ديسمبر 1991، إلا أن الإخوان المسلمين عبروا عن مــدى قوتهم داخل الهيئات الاجتماعية السياسية التى ظلت مفتوحة أمامهم. فازوا، فــى سبتمبر، فى انتخابات نقابة المحامين، مستكملين بذلك عملية الاســتيلاء علــى النقابات المهنية (أطباء ومهندسين وأطباء أسنان وصيادلة) التى تضــم كــوادر البورجوازية الصغيرة من حملة الشهادات الجامعية المصرية. وفى 12 أكتوبــر، إثر الزلزال الذى سقط فيه أكثر من خمسمائة قتيل وأصبح خمسون ألف شخص دون مأوى فى القاهرة، تولوا هم تنظيــم عمليــات الإنقــاذ، متخطيــن بذلــك البيروقراطية غير الكفء للدولة – كما فعلت جبهة الإنقاذ عند وقــوع زلــزال تيبازا فى أكتوبر 1989.

موجة العنف اجتاحت مصر ووصلت إلى ذروتها بمذبحة الأقصر فــى 17 نوفمبر 1997 التى راح ضحيتها ستون فرداً معظمهم من السياح، فى أعقــاب مجازر مدن وقرى «رئيس» و«بنى موسى» و«بن طلحا» فى الجزائر. كــانت هذه المذابح فى الحالتين هى الأخيرة التى نسبتها لنفسها حركات إسلامية مسلحة ذات بناء تنظيمــى. انهارت كل من الأجنحة المتطرفة **للجماعة الإسلامية** فــى مصر **والجماعة الإسلامية المسلحة** الجزائرية سحقها القمع الذى انصب عليــها وكرهها السكان. زعماء **الجماعة** «التاريخيين» أعلنوا، اعتباراً من شهر يوليــو، عن «وقف عــام لإطلاق النار» فى نهاية شهر سبتمبر. وفى الجزائــر أعلــن الجيش الإسلامى للإنقاذ «هدنة أحادية الجانب» فى نهايــة ســبتمبر. بصــورة متزامنة تقريباً انهزم **الجهاد** المسلح فى البلدين العربيين الذيــن وصــل فيــهما العنف إلى ذروته. مهدت هذه الهزيمة الطريق لإعادة التشكيل وإلى ضم النظـام لتيار إسلامى محروم من قوة شعبية وأعيدت محورته داخل الطبقات الوسطى.

الخطان المتوازيان اللذان سارت عليهما الأحداث فى مصر والجزائــــر، يفسره بشكل جزئى المنحى المشترك الــذى أراد الناشــطون المدربــون فــى أفغانستان دفع البلدين إليه، على الرغم من شدة تباين السياق الداخلى فــى كــل منهما. تعتبر الدولة الجزائرية بنيانا حديث التكوين، نابعاً من الاستقلال الــذى حصلت عليه البلاد فى عام 1962 المدموغ بقسوة الحرب وعنفها، واختفى مــا يربط هذه الحرب بالمجتمع بعد أن فقد حزب جبهة التحرير الوطنى مصداقيتــه

في الثمانينيات. ولم تكن المؤسسات التي تؤدى دور الوساطة الدينية بين الشعب والسلطة سوى مؤسسات في طور التكوين، لدرجة أن الدولة اضطرت أن تستورد علماء دين من مصر عندما أسست في عام 1985 الجامعة الإسلامية في قسطنطينية لتعطى لنفسها الشرعية المطلوبة في هذا المجال. سمح هذا الفراغ (السياسى-الدينى) للجبهة الإسلامية للإنقاذ بأن تعبئ الشعب باسم الإسلام وأن تنتصر في العمليات الانتخابية التي جرت عامي 1989 و1991، كما سمح بدخول قطاع من السكان في الحرب الأهلية - أو على الأقل فيما بين 1994 و1995. أما في مصر فالدولة التي يرأسها حسنى مبارك هي وريثة بنيان سياسى قديم للغاية، تتحكم في جهاز إدارى فاعل، على الرغم من ثقله البيروقراطى الراجع لـ«فرعونيته». ولديه في جامعة الأزهر مؤسسة تقوم بدور الوسيط الدينى وهى المؤسسة التي عرفت كيف تحافظ على مكانتها الضخمة، على الرغم من تدخلات الدولة من ناحية ومنتقديها من الناشطين الإسلاميين الأكثر راديكالية من الناحية الأخرى، وأيضاً من اختراق الإخوان المسلمين لقطاع من هيئة العلماء والمدرسين. وعلى عكس ما حدث في الجزائر، حيث اختصرت المناهضة الإسلامية العنيفة، قبل 1989، في فريق مصطفى بوعلى، فإن الدولة المصرية، الذى اغتيل رئيسها على يد مجموعة الجهاد في أكتوبر 1981، لها خبرة طويلة في مواجهة التيار الإسلامى. إذ يعود ذلك إلى تأسيس الإخوان المسلمين على ضفاف قناة السويس في 1928، مروراً بشنق سيد قطب في عهد عبد الناصر في 1966 والعلاقات الغامضة التي عقدها السادات مع الجماعات الإسلامية في السبعينيات. فيما بين 1992 و1995، لم يتحول العنف الذى اتسمت به عمليات قطاع من التيار الإسلامى إلى حرب أهلية شاملة، على الرغم من الطابع اللافت للأنظار لهذه العمليات، وعلى الرغم من أن بعض الجيوب في البلد خرجت مؤقتاً عن سيطرة الشرطة والجيش: ففى عام 1995 كان الأجنبى يستطيع أن يعيش آمناً في القاهرة - على حين كان أى شيء من هذا القبيل مستحيلاً في الجزائر.

على المستوى العسكرى، يعتبر حجم المواجهة، إذا ما قيس بعدد القتلى، (في حدود الألف شخص في مصر مقابل نحو مائة ألف في الجزائر) غير قابل للمقارنة. وعلى المستوى السياسى سيخرج التيار الإسلامى الراديكالي

المصرى، الذى بدا وكأنه بلغ أوجه فى 1992، سواء فى أوساط شباب المدن الفقير أو بين الطبقات الوسطى والبورجوازية المتدينة، كما حدث فى الجزائر، متفسخاً بعمق بسبب خمس سنوات من حدة الصراع مع السلطة وهو الصراع الذى لم يستطع هذا التيار تحويله لصالحه.

يؤرخ عادة لدخول الصراع فى مرحلة جديدة باغتيال الباحث العلمانى فرج فودة على يد الجماعة الإسلامية فى يونيو 1992، وهو الصراع الذى ظل مستترا، وإن كان مستمرا، منذ منتصف الثمانينيات. أدى القمع الذى تلا اغتيال السادات فى أكتوبر 1981، إلى التصفية المؤقتة للتيار الراديكالي وإلى تشتيت شبكات المتعاطفين معه كما أجبر الإخوان المسلمين على التزام الهدوء وقد انشغلوا بالنأى بأنفسهم عن نشطاء مجموعة الجهاد. كان الرئيس مبارك قد أعاد الأحزاب المعارضة التى طاردها سلفه إلى اللعبة السياسية ونظم انتخابات تشريعية فى مايو 1984 ولم تأت نتائجها بأية مفاجآت. ومع ذلك جرت الحملة الانتخابية فى جو من الحرية لم يكن معهوداً منذ زمن طويل جداً. توصل الإخوان المسلمون فى إنجاح بعض من نوابهم وشعرت السلطة بأنها فى وضع آمن يسمح لها بأن تترأف بالنشطاء المتطرفين الذين اعتقلوا فى أكتوبر 1981؛ وبدأ معظمهم يستعيد حريته. وحتى 1987 لم يكن أحد يتحدث عن هؤلاء: إذ انضم عدد منهم إلى **الجهاد** فى أفغانستان عن طريق العربية السعودية (بتشجيع من النظام) أما الآخرون فقد انشغلوا بإعادة تشكيل الشبكات التى جرت تصفيتها عام 1981. هكذا عاد التيار الإسلامى بمفهومه الواسع ينتشر بتؤدة مستعيداً قلاعه التى كان قد احتلها أيام السادات ومتقدماً فى مجالات أخرى واضعاً إياها إلى جانبه. فاعتباراً من 1984 شهدت انتخابات الطلبة انتصار قوائمها من جديد فى معظم الجامعات. ومنذ منتصف الثمانينيات، كانت أغلب النقابات المهنية فى مصر قد أصبحت تحت سيطرة شباب أعضاء فى جماعة الإخوان المسلمين. وهكذا راح قدامى النشطاء فى الكليات الجامعية خلال العقد السابق، بعد أن تخرجوا ودخلوا الحياة العامة، يواصلون فى المجال النقابى نشاط الدعوة والإثارة التى كانوا قد بدأوه فى الجامعة[1]. كان هذا التغلغل فى الأوساط المهنية الحرة و«الحرفيين» قد امتد أثره عن طريق عملية الإثراء التى عرفتها البورجوازية المتدينة مع تداخل ازدهارها بنشاط البنوك وشركات توظيف

الأموال الإسلامية وهى فى أوج تطورها فى تلــك الوقــت[2]. كــانت الدولــة المصرية قد وضعت حداً لتلك الظاهرة فى 1988، خشية أن تسمح للتيار بكافــة ميوله إلى أن يكوّن لنفسه غنيمة حرب تسمح للإخوان وأصدقائهم باستقلال مالى يترجم عندئذ بمعارضة سياسية لا مجال لأى تنازل فيها. إلا أن الدولة كانت قـد شجعــت في الوقت ذاته ازدهار المجال الديني، معتقــدة أنــه ســيظل تحــت سيطرتها وأنه سيمنح السلطة شرعية يمكنها أن تواجه بها اتهامات الكفر وعــدم الحماسة التي كان يكيلها لها النشطاء الملتحون. فى عام 1985 أذاع تليفزيــون الدولة نحو أربعة عشر ألف ساعة إرسال إســلامى[3]، مؤمّنَــا بذلــك للدعــاة «التليفزيونيين القرآنيين» (télécoranister) مثل الشــيخ الشــعراوى المعــروف بكونه محافظاً متطرفاً وبعدائه للأقباط، أو الشيخ محمد الغزالى، قريب الصلــة بالإخوان المسلمين، بأولوية التعبير التليفزيوني للقيــم. كــان هــؤلاء العلمــاء يُعتبرون أنفسهم القلاع الأيديولوجية للدولة فى مواجهـــة «التطــرف الدينــى» وعرفوا كيف يستمدون من ذلك الفوائد لصالح الأوضاع التى يريدون تأصيلــها. واستهدفوا فى المقام الأول المثقفين العلمانيين وعملوا على منع مؤلفاتــهم مــن التداول لأنها «تعود بالضرر على الدين الحنيف» بل إنـــهم بالمناسبة لم يرحموا النسخة العربية من **ألف ليلة وليلة** ورموها بتهمة «البذاءة». أظهر قرار تحريــم تقديم المشروبات الكحولية على طائرات شركة مصر للطيران، والقرارات التى اتخذها بعض المحافظين بجعل محافظاتهم خالية مــن الكحوليــات، أن الدولــة تركت لرجال الدين ذوى الميول السلفية والمحافظة مهمة التصرف في مجــالات الأخلاق والثقافة والسلوك والحياة اليومية. فى البرلمان مـــارس النــواب مــن الإخوان المسلمين ضغطاً لا هوادة فيه من أجل تطبيق الشريعة كما طالبوا بــأن أى قانون يتعارض معها فى رأيهم يجب أن يلغـــى. عندمـــا جابهــهم رئيــس المجلس، رفعت المحجوب (الذى سيتم اغتياله فى 1990) برفضه التام لذلك عام 1985، فقد أكد على أنه يتعين أن يبقى المجـــال التشـــريعى – ومعـــه المجـــال السياسى– بعيدين عن متناول التيار الإسلامى حتى لو كان «معتدلا». قامت بعد ذلك مظاهرات نظمها داعية تحريضى التعبير – الشيخ حافظ سلامة – ســرعان ما جرى تفريقها، ولكنها كانت قد أوضحت أن ذلك التيار قد عاد يتجاسر وينزل إلى الشارع.

على حين كان الإخوان المسلمون والمقربون منهم داخل المؤسسة الدينية من جانب، والسلطة من جانب آخر، قد دخلوا فيما يشبه «حرب على الحدود» – الأوائل لكي يمدوا تأثيرهم إلى المجالات القانونية والاقتصادية والسياسية، والسلطة حتى يظلوا قابعين فقط فى مجالى الأخلاق والثقافة – كان المكوّن السرى للحركات الإسلامية، قد انقسم إلى تيارين أساسيين حول جدل دار فى السجون[4] تولّد عن الفشل فى الاستيلاء على السلطة بعد مقتل السادات. بالنسبة للتيار الأول بزعامة الملازم عبود الزمر أحد المتآمرين المحكوم عليه بالسجن المؤبد والطبيب أيمن الظواهرى[5]، الذى سافر إلى أفغانستان فى 1985، لا يمكن **للجهاد** أن ينجح إلا بتدمير المراكز العصبية للنظام «الكافر» بعملية عسكرية؛ وأن ذلك يتطلب نواة صغيرة من المناضلين عاقدى العزم- يقيمون الدولة الإسلامية، سيناصرهم الشعب بعد أن يتخلص من الاستبداد. هذا التصور الانقلابى يعيد استخدام الوسائل التى كان يتبعها ضباط التيار القومى بعد أن قاموا بأسلمة تعبيره عبر العقود السابقة. لم يكن هذا التصور يؤمن بجدوى «الدعوة» إذ إن الدولة تمتلك من الوسائل ما يسمح لها بالتحكم فيها، طالما أن التيار الإسلامى فى «مرحلة ضعف» – وهذا ترديد للنظريات الواردة فى الكتيب الذى أصدره الكهربائى عبد السلام فرج لتبرير اغتيال السادات[6]. وكان هذا هو أيضاً رأى تنظيم الجهاد الذى أعيد تشكيله فى السر.

فى مواجهة هذا التنظيم، رأى نشطاء آخرون من الذين استعادوا تسمية «الجماعة الإسلامية»، ذات الشهرة الواسعة فى الجامعات فى السبعينيات،[7] أنه يتعين مواكبة **الجهاد** للدعوة كما أنه يتعين أن تمتد إلى المجتمع كله بواسطة «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»[8]. كان ذلك يفترض، فى آن واحد، اللجوء إلى سياسة التجنيد الواسع والمفتوح والتحكم فى مناطق من البلاد يمكن إخراجها من تحت سيطرة الدولة بأن يفرض عليها «النظام الإسلامى». هذا التصور كان يؤخذ بمعانيه المختلفة: أخلاقية (مطاردة الأفراد ذوى الأخلاق المشبوهة وغلق نوادى الفيديو وصالونات تصفيف الشعر للسيدات ومحلات بيع الخمور وقاعات السينما إلخ.)، ومعانيه العقائدية والقانونية (تهديد الأقباط حتى يدفعوا " الجزية " التى تفرضها **الشريعة** على غير المسلمين الذين يعيشون تحت الهيمنة الإسلامية) والمعانى السياسية العسكرية (مهاجمة ممثلى سلطة الدولة

ورجال الشرطة إلخ.) مرشد الجماعة كان الشيخ عمر عبد الرحمن[9]، «المفتي» بـ قتل السادات وكان قد اشتهر بفتاويه التي تسمح بمهاجمة محلات بيع المجوهرات والذهب التي يمتلكها أقباط (واغتيالهم عند الضرورة) لتمويل الجهاد. بعد الإفراج عنه عام 1984، أقام في واحة الفيوم حيث كانت خطبه توجه ضد أهدافه المفضلة. بعد اعتقاله لفترة قصيرة عام 1986 والإفراج عنه، أعيد اعتقاله عام 1989 لعدة شهور، إثر مواجهات عنيفة للغاية بين مؤيديه والشرطة وذلك قبيل سفره إلى السودان وحصوله على تأشيرة دخول الولايات المتحدة الأمريكية. واصل هناك إلقاء خطبه في جيرسي سيتي، إلى أن اتهم في عملية الهجوم على مركز التجارة العالمية (الأول) في فبراير 1993.

لم يلتفت المراقبون إلى تدهور الأمن إلا اعتباراً من 1987 عندما نجا وزير الداخلية وبعض الدبلوماسيين الأمريكيين من هجمات وقعت في مايو من ذلك العام، في الوقت الذي تزايدت فيه أعمال العنف ضد الأقباط بتحريض من الجماعة الإسلامية في صعيد مصر. فقد انتشرت إشاعات تقول إن المسيحيين قد قاموا برش أحجبة السيدات المسلمات بمحلول سرى عن طريق «بخاخات» خاصة تجعل الصلبان تظهر على أحجبتهن بعد أول غسلة لها! أن تؤدي مثل تلك الإشاعات إلى تفجير الأوضاع يكشف مدى التوتر الذي ساد الوادي. في العام ذاته زاد عدد المقاعد التي يحتلها الإخوان المسلمون في البرلمان؛ فبعد تحالفهم مع حزب العمل الذي يتزعمه ماركسي قديم، تحول إلى التيار الإسلامي، حصلوا على 17% من الأصوات وستين مقعداً. أرادت السلطة التي كانت تسيطر على هامش حرية النتائج الانتخابية، انتهاج استراتيجية الحوار مع الطبقات الوسطى المتدينة على أمل أن تحصل منها على الأمن الاجتماعي. إلا أن العنف تزايد، عاماً بعد عام، إلى أن انفجر الموقف عام 1992: ففي خريف 1988، في حي هليوبوليس(*) في القاهرة الكبرى، اضطرت قوات الأمن إلى احتلال الحي بأكمله الذي كانت الجماعة الإسلامية «تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر» فيه بالقوة، وكان ذلك إشارة إلى أن المنظمة تستطيع الخروج من معاقلها الريفية في الصعيد وأن تتغلغل داخل الأوساط الشعبية في العاصمة[10].

* لعل المؤلف يقصد حي «عين شمس» إذ إن «هليوبوليس» تعني باليونانية: مدينة الشمس. (المترجم)

فى 1989 و1990 أدت مواصلة أعمال العنف ضد الأقباط فى صعيد مصر والقوة المتزايدة للجماعة إلى بدء عملية قمع أدت على وجه الخصوص إلى محاصرة المسجد الذى يعظ فيه عمر عبد الرحمن فى الفيوم، وإلى اعتقال عدد كبير من الأشخاص؛ كما أدى ذلك إلى أخطاء تورطت فيها الشرطة، وانطلقت على أثرها عمليات ثأرية ضد قوات الأمن داخل الأوساط التقليدية فى جنوب الوادى، علاوة على المواجهة الأيديولوجية بين الإسلاميين الراديكاليين والدولة. ظلت هذه الأخيرة متمسكة باستراتيجيتين متزامنتين حتى عام 1993: ضغط بوليسى ضد «المتطرفين» تسلطت عليه الأضواء الإعلامية وحوار خفى مع البعض منها، بوساطة بعض كبار رجال الدين المقربين من التيار السلفى أو من الإخوان المسلمين. التردد بين هذين الخطين أدى إلى تغيير ثلاث وزراء داخلية خلال ثلاث سنوات[11]، ترجمه النشطاء على أنه علامة ضعف من الدولة. فعلى الرغم من آلاف الاعتقالات، ازدادت الهجمات جسارةً، وهو ما بينه اغتيال رئيس البرلمان السابق فى وسط القاهرة فى أكتوبر 1990.

وهكذا، فمع بداية 1992 وهو العام الذى بدأت فيه «حرب» دامت خمس سنوات، كانت السلطة فى موقف هش نسبياً. إلا أن التيار الإسلامى فى مصر – أكثر مما حدث له فى الجزائر – كان متأثراً بانقسام المجموعات الاجتماعية المختلفة التى يتشكل منها، وتتعارض فيما بينها حول تكتيكات كل منها وحول المذاهب التى تؤمن بها. كان الإخوان المسلمون قد أمنوا لأنفسهم مواقع صلبة فى الطبقات الوسطى المتدينة، ولهم تمثيل فى البرلمان ويتمتعون بشبكة تمويل متمثلة فى نظام بنكى إسلامى لهم فيه حضور قوى، كما أنهم يسيطرون على النقابات المهنية، وبفضل مؤسساتهم الخيرية التى يرأسها بعض أعضائهم، يستطيعون الوصول إلى الأوساط الشعبية. ثم إن المؤسسة الدينية، التى تعتمد عليها السلطة بعد اغتيال السادات والتى لها حضور قوى على شاشات التليفزيون ويد طولى داخل المجال الفكرى، كانت واقعة تحت تأثير الإخوان – عبر علماء دين كبار، مرتبطين معهم بوشائج خاصة، من أمثال محمد الغزالى ويوسف القرضاوى[12]. ومع ذلك، وعلى الرغم من دور «الوساطة» الذى كانوا يتشدقون به، فلا المؤسسة الدينية ولا الإخوان المسلمون كانت لهم المقدرة على السيطرة على التيار المتشدد، بل ولا حتى على التحكم فى الشباب الفقير فى

المدن ولا على تنظيمهم في تشكيل نضالي وراء الطبقات الوسطى المتدينة، على عكس ما نجحت فيه الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر فيما بين 1989 و 1991.

الواقع أن الجماعة الإسلامية نجحت في عام 1992 - وبقدر أقل مجموعة الجهاد- في تأمين موقع لها صُلب ومستقل بفضل تراكم نجاحاتها الدعوية، التي حققتها من خروج معظم نشطائها من المعتقلات عام 1984. أقامت المنظمتان في منتصف الثمانينيات معاقل لها في محافظتي أسيوط والمنيا في مصر الوسطى، حيث تمتعتا بظروف اجتماعية موائية لنشر دعوتهما. فقد أدى انخفاض أسعار البترول اعتباراً من 1985، إلى وقف الهجرة إلى شبه الجزيرة العربية، وهو ما كان يمثل أهم مجال مفتوح لعمل المتخرجين الشبان القادمين من الأسر الريفية بعد مرورهم بالجامعات المحلية التي أُسِّست في الوادي في السبعينيات. وكان عديد من هؤلاء الشباب قد انضم إلى نشاطات **الجماعة الإسلامية** في الجامعة ووجد نفسه، بعد الانتهاء من سني الدراسة، وقد عاد إلى قريته أو إلى بلدته بلا عمل وعالة على أسرته التي كانت قد عانت كثيراً لكي تدفع له مصاريف دراسته، محبط الآمال. عرف خطاب **الجماعة الإسلامية** وأيديولوجيتها ترجمة هذا السخط إلى تمرد على النظام القائم واعتباره نظاماً «كافراً». شكل هؤلاء الخريجين العاطلين، باتصالهم بزملاءهم غير المتعلمين، «إنتليجنيسيا إسلامية» ثورية ستعرف كيف تعبئ الشباب المسلم الفقير في الوادي بأن تفاعلت مع الوضع الخاص بهذه المنطقة. الواقع أن لصعيد مصر نسيجا اجتماعيا خاصا تسيطر على خطوطه قبائل محلية أو عائلات كثيراً ما تحسم العلاقات القائمة بينها بواسطة العنف والثأر. الإجرام المنظم حول أنشطة غير شرعية (تجارة السلاح، زراعة وتجارة الحشيش) متأصل جداً في المنطقة وتساعد عليه طبيعتها الجغرافية: كهوف الجبال المطلة على النيل، وكذلك الجزر النهرية بزراعاتها الكثيفة وحقول قصب السكر كلها تقدم عديد من أماكن للاختفاء. وكان وجود الدولة ضعيفاً على المستوى المحلي، تتحكم فيه مصالح خاصة - وهو ما يساعد على ازدهار جيوب تمرد لها تراث طويل وظلت حية في هذا المجال. أخيراً، العالم الريفي المحيط بأسيوط والمنيا ظل منطوياً على نفسه، لم يستسلم كله أمام انتشار الإسلام. ففي هذه المنطقة كانت المسيحية النيلية هي أفضل من قاوم المد

الإسلامي عبر القرون بفضل أديرتها. وهكذا كانت نسبة الأقباط فيها هي الأعلى في البلد كله، إذ تبلغ نحو 18% في محافظة المنيا و19% في أسيوط، مقابل متوسط يقدر بـ 6% على مستوى البلد[13].

خلق هذا الموقف أرضاً خصبة لانتشار **الجماعة الإسلامية**، حيث استطاعت في الوقت ذاته إقامة مؤسسة للتعبئة والسيطرة بعيداً عن ضغوط دولة نائية، وإعداد مخابئ أسلحة ومعسكرات تدريب، وترجمة هدفها من «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بواسطة مهاجمة الأقباط على وجه الخصوص. علاقات التعايش بين مسلمين ومسيحيين في الوادي عرفت تقلبات مختلفة عبر القرون. كانت فترات طويلة من الهدوء تتخللها فترات تلتهب فيها التوترات، عندما يحرض واعظ متحمس، مواطنيه ضد «استكبار» المسيحيين: إذ إن التفسير المتشدد للنصوص الدينية يطالب بالتحقير من شأنهم وإذلالهم عند جباية **الجزية** التي تفرضها عليهم **الشريعة** مقابل حق «الذمة» الذي يتمتعون به (أو يتأثرون به حسب التأويلات). في عام 1911 انعقد في أسيوط «مؤتمر قبطي(*)» أجج من حدة التهيؤات – سواء لدى مؤيديها أو مناهضيها – التي تنادي بـ«انفصال» مصر الوسطى لإقامة «دولة مسيحية». إلا أن التوتر الشديد وأعمال العنف التي انطلقت مع انتشار الحركات الإسلامية في السبعينيات، وهي التي بلغت أوجها بعد ذلك بعقدين، يستمد حججه من هذا الملف ويعود التوسع الكبير فيه إلى وصول أعداد ضخمة من عمال وطلبة، أغلبيتهم العظمى من المسلمين، إلى مدن مثل أسيوط والمنيا، فوجدوا أن عديداً من الأقباط فيها يحتلون مناصب هامة: فإلى جانب الأعيان من أصحاب الأطيان والعقارات – الذين كانوا قد عانوا الكثير بسبب التأميمات الناصرية – شقت طبقة قبطية وسطى طريقها وطورت نفسها بفضل منظومة مِلّية تعليمية متطورة. كان هذا الوضع في أعين الشباب المسلم الفقير، الذي أثّر فيه فكر **الجماعة الإسلامية**، بمثابة فضيحة مخزية: إذ يتعيّن على الأقباط أن يظلوا ودعاء خاضعين، فإذ بهم ناجحون مزدهرة أعمالهم، على حين كان المسلمون يعانون الأمرّين. يتناسى هذا التحليل التسطيحي للأمور أن معظم أقباط الوادي – مثلهم مثل مواطنيهم

---

* عقد هذا المؤتمر بعد اغتيال بطرس غالي باشا رئيس الوزراء المصري على يد أحد المسلمين (المراجع).

المسلمين – ريفيون فقراء. غير أن هذه النظرة للأمور كانت بمثابة متنفس دينى (يسهل استخدامه فى التلاعب بهم) يصرّفون عن طريقه من احباطات اجتماعية شديدة الوطأة على نفوسهم، رفع من حدتها نضوب تيار الهجرة إلى العربية السعودية، وهو ما أوصل الضغوط إلى نقطة الانفجار. لهذا السبب أصبحت أعمال الإثارة المناهضة للمسيحيين، الوسيلة المفضلة لدى متطرفى الوادى لكى يمدوا تأثيرهم داخل أوساط الشباب الفقير. الصورة التى كانت ترسمها منشوراتهم وحملاتهم للمسيحى هى لكائن شرير فاسد يسئ استغلال وضعه الاجتماعى العالى بدون وجه حق، عميل للأجنبى وللصليبيين، يسعى دائماً لتنصير المسلمين ويعمل من أجل ذلك على إفسادهم: من أمثلة ذلك اتهام قبطى من المنيا أنه دفع ببعض القاصرات المسلمات إلى البغاء ثم نشر ما تقمن به على كاستات الفيديو[14]، كما أصبحت صيدليات ومحلات الذهب المملوكة للأقباط الأهداف المفضلة لأعمال الشغب التى يشعلها المتطرفون متذرعين دائماً بـ«استكبار» المسيحيين. عام 1992 كان هو الذى سيطرت فيه هذه الأحداث المتوترة على الوضع السياسى فى الوادى، والتى عرفت **الجماعة الإسلامية** استغلالها لحسابها. الحِدّة التى اتسم بها رد فعل الدولة، بعد أن ضاعفت من الاعتقالات والاستجوابات «العنيفة»، زادت من إصرار تيار العمل السرى الذى أمّن لنفسه فى مصر الوسطى معاقل منيعة، دفعته إلى تصعيد الموقف وإلى مواجهة الدولة بصورة مباشرة. هذا التحول إلى «الحرب الشاملة»، الذى شجعت عليه عودة المجموعات الأولى من «الأفغان» الذين تدربوا عسكرياً ودُفِعُوا إلى التعصب دفعاً داخل الأوساط «السلفية الجهادية» فى بيشاور، تم على ثلاث محاور: اغتيال شخصيات عامة، قتل السياح واحتلال أحزمة الفقر المحيطة بالعاصمة والسيطرة عليها– وهى العملية التى يرمز لها بإعلان قيام «جمهورية إمبابة الإسلامية».

كان لاغتيال فرج فودة فى 8 يونيو 1992 على يد نشطاء فى **الجماعة الإسلامية** – تم تحديد شخصياتهم ثم اعتقلوا وحوكموا – هدف مزدوج: فى المقام الأول إصابة رمز من رموز الإنتليجنسيا العلمانية، فقد كان دائم المعارضة لتطبيق **الشريعة**، ومؤيداً لمكافحة الإسلاميين دون هوادة وتقوية الترسانة التشريعية المناهضة للإرهاب لمواجهتهم بها، كما كان من مؤيدى

تطبيع العلاقات مع إسرائيل. لكل هذه الأسباب كان مكروها من المؤسسة الدينية ومن الإخوان المسلمين الذين نددوا كثيراً بكتبه، كما كان ينظر إليه نظرة ريبة من اليسار الوطني الذي تظل إسرائيل بالنسبة له العدو في كافة الأحوال. باغتياله وضح أن **الجماعة** اختارت شخصية بلا قواعد اجتماعية ولكنها تتمتع بشهرة داخلية ومعروفة في الخارج - فتحدت بذلك الدولة بصورة مباشرة وصبت الرعب في قلوب كل الذين قد تساورهم فكرة اتخاذ مواقف علنية مماثلة للتي كان يعلنها فرج فودة. علاوة على أنها باستهدافها لـ«علماني متطرف»، جذبت إليها - على الرغم من العنف الذي اتسمت به الوسيلة - تعاطفات عميقة في الأوساط الدينية ذاتها التي كان النظام يدفع بها لكي تؤمّن له شرعيته الإسلامية. فأثناء نظر القضية التي حوكم فيها القتلة في يونيو 1993 أعلن الشيخ محمد الغزالي، الذي استدعاه للشهادة أمام المحكمة محامي الدفاع، أن الشخص الذي ولد مسلماً ثم نشط ضد **الشريعة** (كما هو الحال بالنسبة لفودة) اقترف جريمة الردة، التي يطبق فيها حد القتل. وفي غياب الدولة الإسلامية التي تتولى تنفيذ القصاص، لا مجال لإلقاء اللوم على الذين يتولون ذلك. أدت تلك الشهادة التي أشاعت الغُمّة في الأوساط الحكومية إلى نبذ سياسة «الوساطة» مع الإسلاميين الراديكاليين عن طريق المؤسسة الدينية قريبة الصلة بالإخوان المسلمين؛ كما أنها جاءت ضمن سياق هجوم منظم شنّه هؤلاء على أي محاولة يقوم بها المثقفون العلمانيون للتدخل في الجدل الدائر حول القيم الجوهرية في المجتمع، بأن جعلتهم من المجرمين. ضحية أخرى من ضحاياهم كان الأستاذ الجامعي نصر أبو زيد الذي اعتبر أيضاً «مرتداً» بسبب مؤلفاته وبالتالي تم تطليقه من زوجته عن طريق المحكمة على أساس أن المرتد لا يستطيع أن يبقى متزوجاً من مسلمة، فاضطر إلى اللجوء مع زوجته إلى أوروبا عام 1995 هرباً من التهديدات بالقتل[15]. وأخيراً في أكتوبر 1994 طعن أحد أعضاء **الجماعة** بخنجر صاحب جائزة نوبل للآداب، نجيب محفوظ، وقد كان محفوظ هدفاً لهجوم منظم من رجال الدين المحافظين بسبب رواياته التي اعتبروها خارجة على الأخلاق. أوضحت تلك القضايا في المقام الأول أن للتيار الإسلامي قواعد داخل المجال القضائي المصري، وليس فقط وسط المحامين - كما أوضح ذلك سيطرة الإخوان المسلمين على نقابتهم عام 1992 - وإنما أيضاً بين القضاة، فقد

طلق قضاة إسلاميون بالقوة نصر أبو زيد من زوجته. كما أن تلك القضايا أثبتت وجود تكامل بين «المعتدلين» و«المتطرفين»: هؤلاء المتطرفون يعدمون الضحايا الذين يعينهم لهم «المعتدلون»، ثم يتولى «المعتدلون» بعد ذلك عملية الدفاع عنهم، مطالبين بأحكام مخففة نظراً لظروفهم، إن دعا الأمر إلى ذلك. استهداف المثقفين غير الدينيين كانت وظيفته إعادة توحيد التيار وإن عبر «المعتدلون» علناً عن أسفهم لتهور الناشطين الذين يقومون بتنفيذ عملياتهم تلك. ولكن هذا أحدث أثارا دمرت صورتهم على مستوى العالم، إذ إن هذه الأحداث وقعت في وقت كان الإخوان المسلمون وحلفاؤهم يقومون بحملة استمالة، تجاه الولايات المتحدة بخاصة، مقدمين أنفسهم على أنهم يجسدون المجتمع المدني مقابل الدول الاستبدادية، وعلى أنهم القوة الوحيدة التي تستطيع تحييد الراديكاليين.

شنت **الجماعة الإسلامية** في خط متواز مع حملة التخويف ضد المثقفين العلمانيين، حملة على السياح ابتداءً من أشهر الصيف. بدأت بقنابل صنعت محلياً في يونيو. وتواصلت بإطلاق النار على مركب سياحي على النيل وعلى قطار، ثم بوفاة سائحة إنجليزية في أكتوبر، وتلى ذلك اعتداء على مسافرين من الألمان، جرح بعضهم، في ديسمبر. من نيويورك راح مرشد **الجماعة** الشيخ عمر عبد الرحمن يوزع أشرطة كاسيت يصف فيها السياحة بأنها عملية فجور ونشر للسُكر مفتياً بأنها حرام. سار على نهجه قطاع من الحركة الإسلامية «المعتدلة» إذ رأى في التوسع السياحي - وعلى الأخص السياحة الإسرائيلية - إحدى نتائج عملية السلام المكروهة في الشرق الأوسط[16]. وإذا كان الجميع قد عبر عن أسفه لوقوع ضحايا من «الأبرياء»، إلا أنهم ألقوا بالمسئولية على العنف البوليسي، الذي دفع «شباب **الجماعة**» إلى الدفاع عن أنفسهم بقدر استطاعتهم. انتقلت الاعتداءات في عام 1993 إلى القاهرة وترتب عليها سقوط قتلى عديدين من بين الزوار الأجانب واستمرت تلك العمليات بصورة متقطعة في الأعوام التالية إلى أن وقعت المجزرة الختامية في الأقصر في نوفمبر 1997. ومثلما حدث بالنسبة للاعتداءات على المثقفين العلمانيين، دفعت تلك التي استهدفت السياح الأجانب قطاعاً من الإسلاميين «المعتدلين» إلى اعتبار «عدم تقوى» الدولة تبريراً لتهور الراديكاليين، معبرين بذلك عن تفهمهم للظاهرة

ومشيرين إلى أن **الجماعة** قد زودت عملية التعبئة ضد السلطة بمرجعياتها، دافعة بذلك القطاعات الأخرى المكوّنة للتيار الإسلامى للسير ورائها حتى ولو بالكلمات فقط. أخيراً، كانت «الحرب» ضد السياحة بمثابة رهان يخسر فيه من يقوم به كل شيء أو يضاعف مكسبه: فقد كانت وسائل تلك الحرب ضعيفة للغاية ولكنها كانت مؤلمة جداً للدولة المصرية، من الناحية المالية[17] ومن ناحية صورتها فى الخارج أيضاً. أبواق الإسلاميين «المعتدلين» فى الغرب استولت على هذا العنف لإثبات عزلة وفشل «الدولة الكافرة»: فقد كانوا يطالبون بوصول البورجوازية المتدينة إلى السلطة، إذ إنها هى التى تستطيع إعادة الرخاء وفى الوقت ذاته تشجع المستثمرين **ورجال الأعمال**. بدأت تلك الحجج تجد لنفسها طريقا وخاصة داخل بعض الأوساط السياسية فى الولايات المتحدة. إلا أن الدولة لم تكن الضحية الوحيدة لانهيار صناعة السياحة. فقد كان قطاع كبير من السكان، الذين روعهم الاغتيال المخطط للأجانب والذى ليست له أى سابقة فى تاريخ البلد، وهو يعيش على دخله من قطاع (السياحة) ابتداء من المرشدين إلى العاملين فى الفنادق والمطاعم حتى باعة الخضروات والنجارين أو السائقين ومعهم أعضاء أسرهم ممن يعولون. فمهما كانت ميولهم السياسية أو الدينية، وجدوا أنفسهم مواجهين بهبوط حاد فى مستوى معيشتهم، وبعد فترة من التردد، تباعدوا عن الذين كانوا السبب فى ذلك.

على الرغم من ذلك لم تكن استراتيجية التطرف القوى التى اختارتها **الجماعة الإسلامية** عام 1992 خالية من المنطق وكان رهانها هو أن تحول الشباب الفقير إلى التمرد - بالإضافة إلى تحديها للدولة - بتغلغلها المتزايد داخل الأحياء الفقيرة فى ضواحى القاهرة والتى كانت قوى التطرف تأمل تجنيدها لحسابها. فى خريف 1988، بالقرب من حى هليوبوليس(*) كانت قوات الأمن قد اضطرت أن تحتل حياً سكنياً كان النشطاء «يأمرون (فيه) بالمعروف وينهون عن المنكر». إلا أن الوضع كان قد أصبح أكثر خطورة فى منطقة إمبابة، وهى ضاحية من العشوائيات لا تبعد كثيراً عن موقع جامعة القاهرة، ويسكنها نحو مليون شخص تقريباً. (من الإثنى عشرة مليون التى تأويهم العاصمة المصرية).

---

* راجع هامش ص 339 (المترجم)

بنيتها التحتية ضعيفة ومعظم سكانها من الفلاحين المهاجرين الذين قدموا في معظمهم من صعيد مصر، أصبحت إمبابة رمزاً - بل صورة كاريكاتورية- لتغلغل الإسلاميين الراديكاليين[18] داخل العاصمة. بعض المتهمين في قضية مقتل السادات قدموا منها، غير أن الحي و«منطقته» أستخدم في ذلك الوقت وكراً وليس أرضاً مفضلة لنشر الدعوة. إذ أن عودة التغلغل داخله لم تحدث إلا بعد الإفراج عن معظم النشطاء في عام 1984، من منظور توسيع التجنيد داخل **الجماعة الإسلامية** وتكوين مجال إسلامي يخرج عن نطاق سيطرة الدولة، منقول عن الجيوب المنشقة في صعيد مصر. يعود نجاح تلك العملية إلى التقاء المثقفين الإسلاميين، من نشطاء السبعينيات الحاصلين على الشهادات من الجامعة القريبة أو من طلاب تلك الجامعة مع **فتوات** الحي، الذين هم «الشجعان» أي مزيج من صورة «الأب الروحي» وينصف المظلومين، يتولون الحفاظ على النظام الاجتماعي في غياب ممثلي سلطة الدولة. تحول هؤلاء الفتوات من ممارسي الرياضات العنيفة إلى الإسلام السياسي الراديكالي عندما كان هذا الأخير على استعداد لإعلاء شأن الدور الذي يقومون به. فقد قرر أن يأخذ باستراتيجية المواجهة العنيفة مع السلطة وكان عليه أن يجند عناصر المجتمع المتمكنة من «تقنيات» العنف وتنظيم " العصابات " والحصول على الأسلحة والذخائر من السوق السوداء إلخ[19]. إلتقاء المثقفين الإسلاميين **والفتوات** وفر الشروط الضرورية لتجنيد شباب المدن الفقير خلف **الجماعة** التي أصبحت القوة الاجتماعية السياسية الرئيسية في إمبابة.

اعتباراً من 1984 قام عمر عبد الرحمن «المرشد الروحي» للجماعة بزيارة للمساجد المحلية التي احتل النشطاء أهمها ونجحوا في تولي المجال الاجتماعي هناك: نشاطات رياضية، دراسة، ميليشيات تتولى مسئولية النظام الإسلامي في الحي ومنع دخول الشرطة إليه. وقوع حي إمبابة في يد الإسلاميين الذي رمز إليه تغيير أسماء الشوارع إلى أسماء إسلامية جرى عن طريق إحلال **الجماعة** محل مؤسسات الوساطة التقليدية لحل نزاع ما، أو لتهدئة الصراعات بين عائلات يسيطر عليها منطق الثأر العتيق، إلخ. وأخيراً أقيمت منظومة من الجمعيات الخيرية المرتبطة بالجوامع للعناية بالمحتاجين.

انهزمت كبرى عائلات الحى القبلية والسلاح فى يدهـــا وأجــبرت علـــى التفاوض، أما الأقباط، وكانوا يشكلون أقلية كبيرة الحجم متجمعة حول إحـــدى وعشرين كنيسة – تعرضوا لفظائع شبيهة بالتى عاناها إخوانهم فى العقيدة فى أسيوط والمنيا. نهب المحلات التجارية وحرق الكنائس وضـــرب المســيحيين بالعصى أثناء عمليات العنف المنظم ضدهم كانت تعتبر مـــن أعمـــال «الأمـــر بالمعروف والنهى عن المنكر» التى يتبعها المتطرفون. بهذه الطريقة اســتمالت المجموعة أيضاً بعض الشبان الذين ليست لهم أى هوية حزبيـــة كانوا يستفيدون من الفرصة المتاحة لأخذ نصيبهم من الغنائم، أما التجار الأقباط الذيـــن كـــانوا يدفعون «الجزية» للجماعة[20] فقد كانوا يُستثنون من العنف.

فى إمبابة استغل الشباب التوجـــه الدينـــى الراديكـــالى ليتولـــوا الأدوار الاجتماعية التى كان من المفروض أن يقوم بها من هم أكبر منهم سنا – وهـــى الظاهرة ذاتها التى لاحظناها فى الحـــرب الأهليـــة الجزائريـــة، حيـــث تقـــدم «الحيطيون» من شباب الأحياء الفقيرة على كبار شـــخصيات حـــزب الجبهـــة الإسلامية للإنقـــاذ بعد عام 1991. وكما حدث فى الجزائر أيضاً، توهم هـــؤلاء الشبان أنه بما أنهم سيطروا على الأمور فقد أصبح فى استطاعتهم الاســـتمرار فى «هجومهم إلى أن تهتز الدولة من أسسها». فى إمبابـــة الأعمـــال الخيريـــة التى تولتها الحركة اعتباراً من عام 1991 –وهو العام الذى تزايدت فيه مطـــاردة الأقباط ومضايقتهم– بدأت تتوارى، بشكل مضطرد ، وراء تأويل واسع النطـــاق لـــ«النهى عن المنكر»، حيث تدثر المنحرفون فى الإجرام المعـــادى فـــى رداء إسلامى لممارسة نشاطهم فى فرض الإتاوات. وكما سيحدث بعـــد ذلـــك فـــى ضواحى الجزائر مع الجماعة المسلحة الجزائريـــة، تبـــاعدت عـــن الجماعـــة الإسلامية شريحة من السكان كانت فى مرحلة أولى تتعاطف معها. فى نهايـــة شهر نوفمبر 1992 صرح الشيخ جابر المسئول العســـكرى عـــن المجموعـــة، بـــ«عنترية»، إلى وكالة رويترز، أن إمبابة أصبحت «دولة إسلامية» تطبق فيها الشريعة. تطاير النبأ فى جميع أنحاء العالم. وعلى عكس ما اختارتـــه الســـلطة الجزائرية من استراتيجية المحاصرة والاحتـــواء إلـــى أن «تتحلـــل المنـــاطق الإسلامية المحررة» للضواحى الجزائرية[21]، كان اختيار الدولة المصريـــة هـــو استخدام القوة. فى ديسمبر 1992 احتل أربعة عشر ألف من رجال الشرطة حـــى

إمبابة لمدة ست أسابيع واعتقلوا خمسة آلاف شخص واضعين حداً لجمهورية الشيخ جابر الإسلامية قصيرة العمر، كما قالت الصحف المصرية، دون أن يقع أي «حمام دم» كما توقع أنصار هذا الأخير، ذلك لأن عنف الحركة ذاته حرمها في نهاية المطاف من تعاطف المواطنين ومن المساندات التي كانت تتمتع بها. خصّصت بعد ذلك مبالغ ضخمة لتنمية الحي: فعلاوة على أقسام الشرطة تضاعفت أعداد الخدمات الاجتماعية ووضعت المساجد تحت سيطرة وزارة الأوقاف فعينت لها وعاظا «مضمونين». استعادة الدولة لزمام الأمور لم يقم على القمع فقط: إذ أن اختفاء وظيفة الوسيط الاجتماعي التي أخذته الجماعة لنفسها عنوة، سمح بظهور نخبة سياسية جديدة من رجال أعمال شبان، ينتمون للحزب الوطني الديموقراطي الموجود في السلطة، وهو ما يسر من الوصول إلى المن المفاجئ الذي هبط على الحي وأعادت السلطة توزيعه[22]. كان بعض من هؤلاء في زمن ولّى، قريباً من الحركة الإسلامية الراديكالية وتوقع في حينه حالة الإنهاك التي لابد وأن الحركة ستصل إليها بعد حين.

عندما قامت السلطة المصرية، بفصم الرباط الذي جمع بين الشباب الحضري الفقير المثقفين الإسلاميين المتطرفين، بالقوة المسلحة، أبعد خطرا كان داهما، محملاً برياح ثورية. ولكن كان عليها أن تواجه خطراً آخر قادم من جماعة الإخوان المسلمين، التي قام أعضاؤها والمتعاطفون معها بعديد من استعراضات القوة في عام 1992. فقد احتلوا معاقل قوية بين الطبقات الوسطى المتدينة، وكان من المتوقع أن يحلوا محل الراديكاليين للسيطرة على الجماهير الفقيرة عن طريق نشاطاتهم الخيرية، كما أنهم اخترقوا المؤسسة الدينية التي كان النظام يتوقع منها أن تسانده في مواجهة التيار الإسلامي.

انتصار الإخوان المسلمين في انتخابات نقابة المحامين التي هي المعقل التقليدي لليبرالية، في شهر سبتمبر، اعتبر «أهم حدث في مصر منذ اغتيال السادات[23]» لأنه أكمل بذلك استيلاءهم على المؤسسات الممثلة للطبقة الوسطى المتعلمة. نقابة الصحفيين هي الوحيدة التي ظلت بعيدة عن متناولهم. يعني ذلك أن المجال القانوني، وهو محوري بالنسبة للمطالبات السياسية الإسلامية القائمة على تطبيق الشريعة، بات على شفا الخروج عن سيطرة القانونيين الوضعيين، في حين إن الإخوان وحلفاءهم سيستطيعون تطويره في اتجاه

تصوراتهم[24]. فهاهم قد استخدموا موقعهم القوى لرفع دعاويهم ضد نصـــر أبـــو زيد أو ضد كتّاب آخرين «غير ملتزمين»، وتمكنوا من الانتصار فيها بفضـــــل قضاة يعتنقون أفكارهم. وكانت فرصة أحرجوا فيها الدولة بشدة، بأن أخرجـــوا العدل عن سيطرتها انتظاراً لتطبيق الشريعة عندما تتاح الفرصة.

جاء رد فعل السلطة في شكل استعادة مجمل النقابات المهنية بأن فرضـــت حضور نسبة من المشاركين فى الانتخابات وإلا قامت هـــــى بتعييـــن منفذيـــن قانونيين[25]. إلا أن هذا الإجراء، الذى اعتبر التفافا على القـــانون شـــجع علـــى العمليات الاحتجاجية فى سياق كان النظام فيه غير واثق مـــــن التوجـــه الـــذى سيأخذه حيال الطبقات الوسطى المتدينة.

اختيار المواجهة مع الإخوان المسلمين وحلفائهم تقرر فى الأشهر الأولـــى من 1993 أى بعد تردد دام ستة شهور، كان الإخوان قد حققوا فيها مزيداً مـــــن التقدم. فعلى إثر الزلزال الذى هز القاهرة فى أكتوبر 1992 نجح الإخـــوان فـــى إثبات جدارتهم التى كانت أكثر فاعليه بمراحل من الإدارات الحكومية التى شلّت البيروقراطية يدها، وكبلتها تماما التناقضات بين الإدارات المختلفة، ونجحوا فى تقديم المعونة لخمسين ألف شخص فقدوا مأواهم، وأقاموا، بالتعاون مع «النقابات المهنية» التى يسيطرون عليها وعلى شبكة الجمعيات الخيرية التابعة لهم، آلاف الخيام (كانت جاهزة بالصدفة لإرسالها إلى البوسنة عن طريق لجنة المســـاعدة التى شكلها الإخوان[26]) التى كانت مطبوعة بشعار «الإسلام هو الحل». مطبوعاً عليها شعار لقى هذا العمل الخيرى تأييداً شعبياً واضحاً زاد من أهميته تخـــاذل الدولة مما سمح لهم جمع أموالاً كثيرة – فسارعت السلطات العامة إلى تجميدها.

مواصلة العنف، جاءت رداً على احتلال الشرطة لحـــى إمبابة، فى صورة مصرع ثلاثة أجانب فى أحد مقاهى وسط القاهرة فى فبراير 1993. أمـــا فـــى الصعيد فقد كشفت عدة اعتداءات جديدة ضد السياح والأقباط تردد الحكومة إزاء اختيار الاستراتيجية الأمنية التى يتعين اختيارها. سمح ذلك للإخوان المســـلمين والمقربين منهم داخل المؤسسة الدينية بالقيام بمبادرة تستغل فيها مقدرتهم علـــى الوساطة بين الشرطة و«الشباب المتدين» المتطرف، كما تصور ذلك من قـــاموا بها، لإعادة الهدوء حيثما فشل القمع. تم تشكيل لجنة ضمت – بالإضافـــة إلـــى

الداعية «التليفزيونى» متولى الشعراوى وإلى محمد الغزالى، قريبـــى الصلــة بالإخوان المسلمين، الشيخ كشك «النجم» السابق صاحب خطب الســبعينيات[27]، وبعض الدعاة والصحفيين الآخرين من أصحاب الأفكار ذاتها، اتصلت بالزعماء المعتقلين من أعضاء **الجماعة** بموافقة قطاع من السلطة وعلى وجه الخصــوص وزير الداخلية. على أساس مستند يَأخُذ فى الاعتبار المطالب السياسية للنشــطاء الراديكاليين، مستبعداً العنف، أرادت اللجنة فى واقــع الأمــر توحيــد التيــار الإسلامى كله تحت ريادتها – وهو التيار المنقسم علـــى ذاتـــه بيــن الطبقــات الوسطى المتدينة القريبة من الإخوان والشباب الفقير التى تغلغلت فى أوســاطه **الجماعة الإسلامية**[28]. لا يوجد أدنى شك فى أنه إذا كان المشروع قــد تحقــق لكانت شرعية الدولة قد اهتزت بشدة على يد هؤلاء الذين اضطرت الدولة إلـــى طلب وساطتهم ولكانت عرضت نفسها للخطر. بعد فترة من التردد، اختـــارت السلطات استراتيجية المواجهة مع التيار كله، واستغلت المناسبة لتنأى بنفســـها عن المؤسسة الدينية القريبة من الإخوان. ففى الثامن من أبريل أُعفِـــىَ وزيــر الداخلية عبد الحليم موسى من منصبه بعد أن حُمِّل بمسئولية تشجيع اللجنة. فــى 20 أبريل تعرض وزير الإعلام صفوت الشريف الذى كان من مؤيدى التصـــالح والذى فتح منابر التليفزيون لتضخم من البرامج الدينية، تعرض لهجوم أُعـــزى إلى مجموعة الجهاد، وفى يونيو وقف محمد الغزالى يشهد فى قضية قتلة المفكر العلمانى فرج فودة لصالح المتهمين. تأكدت للنظام صحة توجهاته المتشددة التى انتهى إليها فى نهاية المطاف: تحطيم الجماعات الإسلامية المســلحة عســكرياً وقمع الإخوان المسلمين قانونياً وسياسياً وعدم تقديم أى فرص انفتاحيـــة إلـــى البورجوازية المتدينة إلا بعد كسب الحرب فى الميدان.

من 1993 إلى 1997 سقط مئات الضحايا من شدة المواجهة. القمــع الشديد الذى لا يرحم قابلته اعتداءات متصاعدة فى جسارتها – كاد أحدهــا أن يغتــال فيه الرئيس مبارك فى أديس أبابا فى يونيو 1995 [29]– وانتهى الأمر بــأن دارت الدورة إلى ما فيه صالح السلطة. لم تنجح الجماعة فى تحريك جماهير المـــدن بعد أن فشلت فى إمبابة، واضطرت أن تختار أهداف العنف الذى تزاوله مـــن بين السياح الأجانب والأقباط ورجال الشرطة، انطلاقاً من معاقلها فى الـــوادى الجنوبى[30]. وعلى الرغم من جانبها المثير، فإن هذه الأعمال لم تكن لتؤدى إلـــى

تحويل علاقة القوى لصالح النشطاء الإسلاميين. اعتباراً من أوائل 1996 بـدأت تظهر على الحركة علامات الإنهاك[31]: فلقد ألقى القبض على عديد من قادتـها الأكثر خبرة العائدين من أفغانستان عام 1992 أو هم قتلوا فـي المواجـهات أو حُكم عليهم بالإعدام ونفذت فيهم الأحكام، ولم يحل محلهم آخرون على المستوى ذاته، نتيجة للمراقبة المضاعفة للحدود. أما فى الخارج فلم تكن «معاقلهم» فـى الغرب أكثر أمنا: فلقد أدى الحكم بالسجن بالمؤبد على الشيخ عمر عبد الرحمـن فى الولايات المتحدة فى يناير[32]، و«اختفاء» منسق الجماعة فى كرواتيا، طلعـت فؤاد قاسم[33]، فى سبتمبر 1995، إلى تفكيك شبكات التأييد الدولية والتنسيق بيـن «رجال الدين» و«العسكريين» مما يسَّر عملية تشتيت المبادرات. قـامت بـلاد عدة بترحيل النشطاء اللاجئين إليها، إلى مصر. وللسبب ذاته أخذت التحويـلات النقدية القادمة من المتعاطفين معهم فى شبه الجزيرة العربية تقل، ممـا أجـبر **الجماعة** إلى اللجوء إلى عمليات سطو تزايد عددها. عمليات نـهب المجتمـع المحلى، واغتيال «المتعاونين» مع السلطة و«مرشديها» (ومنهم الخفر الريفيين) جعلت شرائح من السكان، كانت فى السابق قريبة منهم أو واقفة على الحيـاد، تناصبهم العداء - على نفس النمط الذى سارت عليه الأمور فى الجزائـر فـى الفترة ذاتها. فبدأت الطرق المسدودة التى أدت إليها استراتيجيتهم فى المواجهـة مع السلطة، تثير الجدل الداخلى، وكان أول نداء لوقف إطلاق النار هو الـذى أصدره «أمير» أسوان فى مارس 1996. إلا أنه لم يحصل على الإجمـاع، لأن الشهر التالى شهد مقتل ثمانية عشر سائحاً يونانياً منهم أربع عشـرة امرأة فـى أحد فنادق القاهرة. تبنت **الجماعة** مسئولية العملية فى بيان عنوانـه «لا مكـان لليهود على أرض الإسلام فى مصر» إذ إنها كانت تعتقد أن السياح إسرائيليون، وبررت العملية بأنها جاءت للانتقام من اليهود أبنـاء القـرود والخنازيـر وعابدى « **الطاغوت** » وانتقاماً لدم الشهداء الذين سقطوا على أرض لبنـان[34]. بهذا العمل عادت الحركة إلى استراتيجية النضـال ضـد «العـدو البعيـد» (إسرائيل) على أمل توسيع قاعدة التأييد لها بأن تستميل تعاطـف التيار القومى والجماهير التى تشعر بالإحبـاط بسبب ما وصلت إليه عملية السلام من طريق مسدود - وذلك على حساب المعركة ضد «العدو القريب[35]» (السـلطة) وهـى معركة كانت تدور فى وقت تزايدت فيه عزلتهم.

تزايد الضغط السياسى على الإخوان المسلمين بالتوازى مع النجاحات العسكرية للدولة المصرية ضد **الجماعة** طبقاً للاستراتيجية الموضوعة عام 1993. اتهمتهم السلطة، بل والرئيس ذاته، بأنهم الوجه «المقبول» لجماعات العنف. وأنهم الرحم الذى خرج منه الإرهابيون. استهدف هذا الاستدلال الذى كدّ فى البحث عن إثباتات مادية ومقنعة لمقولته، قبل كل شىء إلى إفهام الطبقات الوسطى المتدينة أن النظام لا يتفاوض من موقع الضعف وأن أى محاولة منهم للتحالف مع المجموعات الراديكالية والشباب الفقير فى المدن للضغط على الحكومة سيقابل بالقوة. وكان فى ذلك أيضاً إشارة موجهة للحكومات الغربية، حيث دافعت بعض الأصوات عن فكرة وصول الإسلاميين «المعتدلين» إلى السلطة - فى مصر والجزائر أو بعض البلاد الأخرى فى المنطقة.

إلا أن نجاحات الإخوان المسلمين ذاتها كانت قد أدخلت الحزازات والانقسامات فيما بينهم وعرف النظام المصرى كيف يلعب على أوتارها. فالحقيقة هى أن الجماعة تديرها مجموعة من كبار السن من الأعضاء «التاريخيين» لعصر ما قبل الحقبة الناصرية والتى ظلت مناهضة لفكرة تحويل المنظمة إلى حزب سياسى. فبالنسبة كان ذلك يعنى ضمنياً الاعتراف بالمؤسسات التى هى غريبة تماماً عن الدولة الإسلامية التى **تطبق الشريعة** والتى يصبو الإخوان إلى تحقيقها. وقد شرح مصطفى مشهور المرشد الأعلى للصحافة فى بداية 1996 استراتيجية المنظمة وهى أن «توجد» فى كافة المجالات التى تستطيع أن تتطور فيها، دون أن يلح على تفكيرها الوجود فى الحقل السياسى المؤسسى فقط، الذى يخضع أداؤه وقواعده إلى تسلط النظام. انطلاقاً من هذا الوجود (داخل النقابات المهنية والعمل الخيرى والمساجد والجميعات التابعة لها والشبكة المالية والمصرفية «اللاربوية» والجامعة والصحافة والمجال القضائى والأعضاء المنتخبين فى البرلمان) تنشط **الدعوة** الذى ستقنع المجتمع، بعد حين، بأن تطبق «الحل الإسلامى». إلا أن هذه الاستراتيجية للوصول إلى السلطة عن طريق العمل الاجتماعى لم تلق قبول جيل الشباب، المنبثق من النشاط الجامعى فى السبعينيات وهو الذى حقق النجاحات الانتخابية فى النقابات المهنية اعتباراً من منتصف عقد الثمانينيات.

فى يناير 1995 طلبت إحدى الشخصيات البارزة من هذا الجيل وهـو عصـام العريان نائب نقيب الأطباء تسجيل الإخوان المسلمين كحزب سياسـى معتمـد قانوناً. ولكن سرعان ما تم القبض عليه مـع عـدة عشـرات مـن الأطبـاء والمهندسين وأعضاء آخرين من أبناء الطبقات الوسطى. وحكمت عليهم محكمة عسكرية أحكاماً قاسية بالسجن لتشكيلهم «تنظيماً غير شرعى» وهو الاتهام الذى رفضه الإخوان على أنه «فبركة» تستهدف منعهم من المشاركة فى الانتخابـات التشريعية فى نوفمبر – ديسمبر 1995 [36]. فى يناير 1996 طالب أعضاء آخرون من هذا «الجيل الجديد» بالاعتراف بحزب نابع من الإخوان، ولكن ليسـت لـه صلة عضوية بهـم. تحت مسمى حزب «الوسط» [37] وتضم قيادته عضواً قبطيـاً (من طائفة الانجليكان) فهو يسعى إلى احتلال مركزاً وسطاً فى التمثيل السياسى متوجها بوضوح إلى الناخبين من الطبقات الوسطى المثقفـة، سـاعياً إلـى تجميعهم حول الفئة المتدينة فيهـا (مثلما نجح الإخوان فى تحقيقه فى الانتخابات النقابية المهنية). ابتعد برنامـج الحزب الذى يقوم على الحريات العامة وحقوق الإنسان والوحدة الوطنية، إلخ، عن أسلوب الإخوان، معترفاً صراحةً بالأسـس التى تقوم عليها الديموقراطية المعروفة فى النموذج الغربى. وهو بذلك يختلـف فـى الوقت ذاته مع الإخوان الذين يعتبرون أن «الدولة الإسلامية» التى تطبـق الشريعة هى النظام السياسى الوحيد المقبول، ومع النظام الذى استهدف تـأكيد الحزب على الحريات شجب أساليبه القمعية. فبعد أن رفـض المرشد العام دون رجعة هذه المبادرة التى رأى فيها مساساً بسلطاته، لم تلق قبولاً من السـلطة، ففى بداية 1996 – لم تكن قد استعادت أوضاعها بعد، ولم يكن فى استطاعتها أن تقبل مشروع تجميع الطبقات الوسطى ينافسها على القاعدة الاجتماعية التى تريد استمالتها لنفسها. تم القبض على أهم أعضاء الحزب المقترح وفشل المشروع.

بالنسبة لقادة الدولة فى عام 1996 لم يكن من الممكن أن تقبل سياسة القمـع الشامل ضد التيار الإسلامى أى استثناء: كان انحسار العنف [38]، على الرغم مـن حدوث بعض الاعتداءات اللافتة للنظر، ينبئ باحتمال حدوث نجاحـات علـى المستوى البنيوى فى المدى المتوسط. ولم يكن هناك مجال للتردد الذى ساد عام 1993 حتى لو كان ثمن ذلك هو خسارة للديموقراطية، التى أثارت احتجاجـات الغرب. والواقع أن هذه السياسة انتهت إلى إنهاك وتفتيت الجماعة الإسلامية فى

العام التالي. ففي يوليو 1997 أصدر «قادتها التاريخيون» المعتقلون في مصر نداء بوقف القتال، متوصلين بذلك إلى نتيجة هي أن استراتيجيتهم في محاربة الدولة قد فشلت وهي الاستراتيجية التي أدى تطرفها وإخفاقاتها إلى مناهضة الشعب لهم. رفض عديد من قادة الجماعة في الخارج هذا النداء ولكن أيده الشيخ عمر عبد الرحمن من سجنه الأمريكي، وتحدوه بأن اغتالوا في شهر سبتمبر عدداً من ضباط الشرطة في الصعيد - وهو ما كشف عن الانقسامات داخل التنظيم. وصلت هذه الانقسامات إلى ذروتها بمجزرة السياح التي وقعت في معبد حتشبسوت في الأقصر في 17 نوفمبر، وهي التي ندد بها المركز الأوروبي **للجماعة** ولكن أيدها القادة الذين ظلوا في أفغانستان[39]. لم يعد منذ ذلك الوقت **للجماعة الإسلامية** وجود بصفتها فاعلا أساسياً للعنف السياسي في مصر.

انتصر النظام المصري، مثل السلطة الجزائرية، في الحرب التي شنها عليه التيار الإسلامي الراديكالي عام 1992. بدأ بتدمير قاعدة المساندة الشعبية **للجماعة** في إمبابة، ثم أوقعها في شرك انحرافها الإرهابي الذي أبعد عنها شرائح من السكان كلما طالت مدة الصراع. كما أنه حرص على منع أي توحيد للتيار الإسلامي - الذي كان من الممكن أن تتوصل إليه - لجنة الوساطة في بداية عام 1993 - ثم أفشل بطريقة منظمة محاولات الإخوان المسلمين تمثيل البورجوازية المتدينة سياسياً وذلك بأن جرم التنظيم دون أن يترك أي فرصة لمشروع قيام حزب «الوسط» الذي كان ينافس السلطة بتطلعه إلى تجميع الطبقات الوسطى حوله. نجحت السلطة في عملياتها تلك لأنها كانت تتمتع بظروف اقتصادية مواتية غداة حرب الخليج - إذ إن مشاركتها أدت إلى إلغاء جزء من ديونها الخارجية - بينما بدأ المهاجرون يودعون مدخراتهم في البنوك المصرية بعد أن تعلموا الدرس من اختفاء البنوك الكويتية لبضعة شهور. كما سمحت سياسة الخصخصة وتحديث الاقتصاد بظهور شريحة جديدة من رجال الأعمال الذين عدلوا عبر عقد واحد من الزمن من صورة البورجوازية المصرية أكثر مما حدث طوال الفترة التي طالت منذ الحقبة الناصرية. رهان السلطة يتمثل في أن نمو الثروة سيسمح بتفضيل المصالح الاجتماعية للطبقات الوسطى المتدينة على ميولها الأيديولوجية، وأنها ستشارك في الازدهار

الاقتصادى وفى الوقت ذاته تعبر عن تدينها وتموله مما يساعد على قيام الإجماع السياسى – بدلاً من تشجيع إسلام معارض متمثل فى الإخوان المسلمين. تذهب فى الاتجاه ذاته احتواء السلطة لعدد كبير من رموز التدين التى كانت فى أوقات سابقة «شارات» تخص الإسلام السياسى الناشط، وتهجينها للعلامات فتحولها إلى بضائع: سواء الحجاب «الشيك» الذى يحيط بوجه مزين بمساحيق التجميل، أو اللحى المقصوصة طبقاً لآخر «موضة» إيطالية، أو «موائد الرحمن» فى ليالى شهر رمضان. كانت تلك الموائد تعلوها فى الماضى لافتات شعار الإخوان «الإسلام هو الحل»، أما اليوم فهى تستخدم كوسيلة خيرية دعائية تجارية للشركات أو للتجار الذين يقيمونها أمام محلاتهم[40]. فى هذا المجال أيضاً راهنت الحكومة المصرية، مثلما فعلت السلطة الجزائرية، على أن الإسلام السياسى قابل للإذابة فى بحر السوق التجارى. إلا أن السوق قد يدفع رجال الأعمال إلى أن يعبروا فى يوم من الأيام عن اختياراتهم لصالح تعددية سياسية ولديموقراطية حقيقية طال انتظارهما إلى اليوم فى البلدين[41].

7
الحرب الخاسرة ضد الغرب

أعلن الجهاد، فى البوسنة -أو هو تأجج فيها- وفى الجزائر وفى مصر فى العام ذاته: 1992، فى الوقت الذى كان النشطاء المتمرسون يصلون عائدين من بشاور إلى بلادهم. بالنسبة لمصر - والجزائر أيضاً، المحاربون كانوا من أهل البلد، سافروا إلى أفغانستان فى منتصف الثمانينيات بتشجيع خفى من السلطة[1] - لا يسيئها أن تتخلص من مشاغبين محتملين. أما فى البوسنة فقد كان «الجهاديون» جميعاً أجانب، معظمهم من العرب؛ عدد كبير منهم قدم من شبه الجزيرة ومن السعودية خاصة. فى طاجيكستان أيضاً، واعتباراً من 1995، فى الشيشان، أدى متطوعون عرب آخرون دوراً هاماً فى محاولات تحويل صراع محلى إلى جهاد.

تفرق «السلفيون الجهاديون» فى أنحاء العالم اعتباراً من 1992، بعد أن كانوا متمركزين فى السابق بين كابول وبيشاور، فيما يعتبر ظاهرة جوهرية يبدو أنها جاءت تعبيراً عن التوسع الهائل السريع للإسلام السياسى الراديكالى وهو يؤجج حماسة المتدينين الذين كانوا يشاهدون كيف كانت توجه الضربات فى كل مكان ضد «الكفار» و«المرتدين» داخل البلاد الإسلامية وفى أرض الغرب ذاته أيضاً. الهجوم الأول على مركز التجارة العالمية فى فبراير 1993، والحرب التى شنتها المجموعة الإسلامية المسلحة الجزائرية ضد فرنسا فى 1995 كانا بمثابة جبهة جديدة فتحت داخل حدود العدو ذاته. إلا أن العنف الذى اتسمت به هذه العمليات التى قامت بها شبكات إرهابية لا صلة لها بأى حركة اجتماعية، ولكنها تتداخل مع تلاعبات تتم من وراء الستار أدى فى نهاية الأمر إلى آثار عكسية غير التى توقعها له مؤيدوه؛ فقد خرجت صورة التيار الإسلامى فى مجمله مشوهة - بسبب فرعها الأكثر تطرفاً. بل وأكثر من ذلك: فالأصوات ذاتها التى كانت ترتفع فى الغرب لصالح وصول الإخوان المسلمين

و«المعتدلين» الآخرين الممثلين للبورجوازية المتدينة إلى السلطة، باعتبارهم القوة الوحيدة القادرة – في رأيهم- على وضع حد للعنف، بدأت تتراجع. الصعوبة في التمييز بين مختلف التيارات داخل الحركة التي أضحت مفتتة والصعوبة في تحديد أن لمجموعة ما تأثيراً أكبر من الأخرى، أدت تدريجياً بالدول الغربية إلى سحب تقديرها واعتبارها عن كافة «أطراف الحوار» الذين يعلنون انتماءهم للإسلام السياسي، مما نتج عنه تسارع وقوع الأزمات وحدوث تحولات داخل هذا التيار.

عندما سقطت كابول في أيدي ائتلاف أحزاب **المجاهدين** الأفغان في أبريل 1992، كان هدف **الجهاد** من الناحية النظرية على الأقل، قد تحقق. فقد قامت الدولة الإسلامية على أنقاض السلطة الشيوعية، ولو إن تطور ذلك إلى حالة من الفوضى الشاملة أو العدم، إلى أن وصل «النظام الطالباني» تدريجياً إلى السلطة. هنا لم يعد لـ«الجهاديين» العرب والدوليين أي سبب للبقاء في البلاد، خاصة وأن الضغوط الأمريكية كانت تدفع في اتجاه تشتيت قوة عسكرية أصبحت خارجة عن أي سيطرة. عاد عدة مئات من المناضلين إلى بلادهم. إلا أن فرصة العودة فاتت الكثيرين منهم، فما إن أدركت معظم البلاد العربية أن الأفغان يمثلون خطراً عليها حتى شددت الرقابة البوليسية على الحدود. فشكل العرب «الأفغان» ما يشبه جيشاً تم تسريحه، وهم دون جوازات سفر، يبحثون عن أرض للمحاربة عليها أو ملجأ يأويهم، فوضعوا أنفسهم في خدمة من يقدم لهم المعونة ويؤمن لهم السفر من نقطة إلى أخرى إلى أي مكان على وجه البسيطة[2].

آلاف «الجهاديون»، فُطِموا من أرضهم الأفغانية وهم لا يزالون مشبعين بخبراتهم، فحبسوا أنفسهم داخل منطق سياسي ديني متعصب مقطوع الصلة عن أي واقع اجتماعي خاص وعن العالم الذي يعيشون فيه. ناقشنا أعلاه الأساليب التي أدت إلى فشلهم في البوسنة والجزائر ومصر. إلا أن هذا الفشل سيتضح جداً وبجلاء في البلاد الغربية: فبعد أن كانت الولايات المتحدة وفرنسا تشكلان في البداية أهم ملجأ وأرض إيواء في الغرب «للجهاديين» أصبحتا هدفاً لعنفهم وإرهابهم. أدى هذا إلى تغييرات كبيرة في التوازنات الدولية التي قام عليها شتات «الجهاديين» ودفع بهم إلى الفشل.

أدت الولايات المتحدة دوراً رائداً في تمويل **الجهاد** الأفغاني في الثمانينيات وسهلت من تنقلات أفراده، بل وإلى سفر عدد من الدعاة ومن الذين يقومون على التجنيد في **الجهاد** إلى، الأراضي الأمريكية ذاتها. في عام 1986 أي بعد عامين من خروج الشيخ عمر عبد الرحمن من السجن (في مصر)، نجح في الحصول – عن طريق الـ CIA [3] – على أول تأشيرة أمريكية له، مكنته من المشاركة في مؤتمرات طلابية إسلامية. ثم نجده بعد ذلك في باكستان وهو يلقي بخطبه في بيشاور، متناولاً وجبات غذائية في السفارة السعودية في إسلام أباد محتفىً به في حفلات يتكاثر فيها وجود الأمريكيين. فقد كان أحد أهم الشخصيات التي تستطيع المساهمة في تجنيد المحاربين المستعدين للاستشهاد لدخول الجنة وإلى جانب ذلك بصورة ثانوية يعمل على التعجيل، بسقوط النظام السوفيتي لصالح واشنطن. ولكن بصفته «أمير» **الجماعة الإسلامية** في وطنه، مصر، فقد كان لا يزال في موقف حساس بالنسبة لنظام الرئيس مبارك وكان لا يكف عن مهاجمة الرئيس في خطبه. في 22 أبريل 1990 استقبله وزير الداخلية عبد الحليم موسى لمدة ساعة ونصف للمفاوضة على إتمام اتفاق شرف **gentlemen's agreement** يناشد الشيخ فيه مؤيديه التزام الهدوء في مقابل تحسين شروط الحياة للمعتقلين من المناضلين[4]. بعد ذلك بثلاثة أيام خرج من مصر إلى السودان. في 10 مايو حصل على تأشيرة أمريكية في الخرطوم[5]، ووصل إلى نيويورك في 18 يوليو، حيث استقبله مصطفى شلبي أحد النشطاء المصريين في بروكلين، وهو الذي أسس عام 1986 مركزاً لمساندة **الجهاد** في أفغانستان بهدف جمع الأموال وتجنيد المتطوعين في الولايات المتحدة – وسيُغتال بعد وصول الشيخ إلى نيويورك ببضعة شهور[6]. في يناير 1991 تقدم الشيخ بطلب الحصول على الإقامة الدائمة في الولايات المتحدة بصفته المسئول الديني عن مسجد السلام في جيرسي سيتي، المسماة «مصر الصغيرة» «Little Egypt»[7]؛ وحصل على «البطاقة الخضراء» (الإقامة) في أبريل، أي في زمن قياسي. خلال تلك الفترة سافر كثيراً إلى أوروبا والشرق الأوسط، يحث مستمعيه على **الجهاد** في أفغانستان – الذي لن ينتهي سوى بعد عام، بسقوط كابول في أبريل 1992.

كانت كافة تلك الأنشطة تحظى منذ الثمانينيات بمساعدة الـ CIA. ولكن اعتباراً من 1990-1991 بدأت بعض جماعات المصالح الأمريكية الأخرى تتساءل عن الآثار السيئة لتلك السياسية وبدأت أصواتها ترتفع تدريجياً[8] حتى انتهى الأمر بأن كسبت الجولة. حدث التحول فى الرأى العام وداخل النخب الحاكمة عندما أصبح « **المحاربون من أجل الحرية» «Freedom Fighters»** الإسلاميون، الذين كانوا يحاربون الجيش الأحمر وإمبراطورية الشر، يقَدَّمون على أنهم إرهابيون مجرمون متعصبون. الشيخ عبد الرحمن كان بمثابة المحور والأداة التى أحدثت هذا التغيير الكامل لصورتهم[9].

فى يونيو 1991 وإذ كان الشيخ عبد الرحمن فى مكة يؤدى فريضة الحج، اكتشفت السلطات الأمريكية أنه متزوج من امرأتين دون أن يكون قد أعلن ذلك للسلطات[10] وهو يكون بذلك قد «كذب» عندما ملأ الاستمارات الإدارية المتعلقة بذلك الأمر: ولذا بدأت إجراءات حرمانه من الإقامة. فى يونيو 1992 تقدم بطلب اعتباره لاجئاً سياسياً ليدرأ عن نفسه خطر صدور قرار بترحيله خارج البلاد، مجمعاً حوله كثيراً من الدعم من أوساط رجال القانون المدافعين عن حقوق الإنسان، دون أن يتوقف قط عن الدعوة إلى **الجهاد**. كان الشيخ محوراً تدور فى فلكه دائرة من المهاجرين العرب الفقراء جذبهم وعظه، ولكنهم منقطعو الصلة بجماهير المسلمين الأمريكيين، سواء من السود الذين اعتنقوا الإسلام أو هؤلاء الذين هاجروا من الشرق الأوسط أو شبه الجزيرة الهندية. وكان هذا هو العالم المحدود المكوّن من أناس يعيشون فى ظروف صعبة، والمخترق من عملاء من المحرضين ومن الجواسيس، انتشرت فى أوساطه فكرة تدمير مركز التجارة العالمى (المرة الأولى). بيّنت القضايا المرتبة على الهجوم بدون أدنى شك هوية المنفذين، الذين كانوا من المقربين من الشيخ، مستوحين عملهم هذا من الخطب والمواعظ التى يلقيها عليهم، بأسلوبه النارى الخاص به، ضد أمريكا خاصة والغرب عامة. إلا أن تصوير الأمر من قبل القضاء الأمريكى على أنه «مؤامرة[11]» واسعة النطاق وضعها الشيخ بتفكيره وحده، تكتنفها مناطق عديدة من الظلال حتى بعد مرور سنوات عديدة على الحدث. فعلاوة على استحالة أن يكون هذا الشيخ الضرير هو الذى حدد هدفاً لم يره قط ولا يمكن له أن يتصوره فى ذهنه، فمن الصعب أن نتصور أن أقرانه من الأفراد الثانويين ذوى

المستوى الفكرى المتواضع للغاية والذى يظل المجتمع الأمريكى بالنسبة لهم عالماً غامضاً للغاية، قد استطاعوا وحدهم التفكير فى هجوم بهذا الحجم. عند نظر القضية فى المحكمة أكد الدفاع على الدور الذى قام به مخبر مصرى، يعمل لصالح مكتب التحريات الفيدرالى FBI مدسوس وسط المجموعة، يقوم بتسجيل أحاديث المتهمين خلسة، فى تحريضهم على القيام بما قاموا به[12]. هناك تصور آخر يحاول أن يجعل من عراق صدام حسين - الذى كان قد خرج مهزوماً من حرب الخليج 1991 ووضع تحت ضغوط عسكرية أمريكية قوية - صاحب فكرة الهجوم والمحرض عليه. ألقى هذا التصور الضوء على الدور المحورى الذى قام به شخص غامض هو رمزى يوسف[13] فى الإعداد اللوجستيكى للهجوم. فى غياب أى يقين فى هذا المجال نستطيع على الأقل أن نؤكد أن الانفجار الأول الذى هز البرجين التوأم فى حىّ منهاتن الذين يرمزان إلى الرأسمالية الأمريكية المنتصرة[14]، فى 26 فبراير 1993، متسبباً فى وقوع ستة قتلى ونحو ألف جريح، كان له أثر مدمر على توسع التيار الإسلامى الراديكالى، مؤكداً من الناحية الرمزية على التحول الكامل فى العلاقة المتميزة القائمة بين السلطات الأمريكية وهؤلاء الذين حاربوا فى أفغانستان. فقد أصبحوا بعد ذلك هدفا لعملية قمع متعددة الأشكال. النشطاء فى أمريكا كانوا مندفعين فى عنف إرهابى (أو ربما تَركوا أيد خفية تتلاعب بهم) دون أن تكون لديهم حركة اجتماعية يرتكنون عليها، بأقل مما كان لسهم فى مصر والجزائر. فكان فى هذا ما سحقهم وأفقدهم مصداقيتهم - إلا داخل دائرة المتعاطفين معهم، التى راحت تنحسر تدريجياً.

بينما كان الشيخ عبد الرحمن يذهب لاجئا إلى الولايات المتحدة فى ظروف غامضة، كانت أعداد كبيرة من الزعماء «السلفيين الجهاديين» يغادرون أفغانستان باحثين عن ملاذ، يلجأون إليه فى البلاد الأوروبية بعد انتهاء **الجهاد** فى 1992، وراحوا يعيدون هناك تشكيل شبكات تمويل وإمداد للجبهات وشبكات الإعلام والاتصال المساندة لها: فى البلاد الاسكندنافية، التى تتميز بتراث متسامح جداً فيما يتعلق بمنح حق اللجوء السياسى المزود بشروط مالية مريحة للحاصلين عليه، علاوة على عدم إدراك السلطات المحلية لماهية الفاعلين

السياسيين للتيار الإسلامي المتطرف، سمح عـديد منهم بأن يجـدوا لأنفسـهم ملاذاً آمناً؛ كوبنهاجن، على سبيل المثال، استقبلت القيـادة العامـة **للجماعـة الإسلامية** المصرية في المنفى، على حين كـانت سـتوكهولم تتيـح للجماعـة الإسلامية المسلحة الجزائرية GIA إمكانية نشر وتوزيع نشرة **الأنصار**. السـكان المسلمون في هذه البلاد قليلو العدد ولا يمثلون الأهمية السياسية ذاتها التي لـهم في فرنسا أو المملكة المتحدة. اتخذ كل من هذين البلدين موقفاً متبايناً عن الآخر حيال هذا الموضوع؛ فبينما قدمت لندن، حيث كانت صدمـة قضيـة رشـدى لازالت تثير عاصفة من الأحاسيس، اللجوء للنشطاء القادمين من كافـة أنحـاء العالم وبتساهل ليبرالي، كانت باريس، التي سمّمت قضايـا ارتـداء الحجـاب الإسلامي في المدارس الحياة السياسية فيها، تغلق حدود البلاد أمامـهم. هكـذا أصبحت بريطانيا العظمى، منذ بداية العقد الأخير من القرن العشرين، محـور الحركة الإسلامية، والمقر الذي أعيد فيه تشكيل عالماً مصغرا للذين أقاموا فـي بشاور في الثمانينيات وهو ما أطلق عليه اسم «لندنستان». فـي مقـابل ذلـك اعتبرت الأراضي البريطانية «أرضاً حراماً» لا تمس: فلم يقع فيـها أي عمـل إرهابي، كما لم يعمل اللاجئون النشطاء على تهييج الشباب الهندي الباكسـتاني، الذي تظاهر في 1989 ضد صاحب **آيات شيطانية**، ضد الدولة. علاوة على أن معظم هؤلاء اللاجئين كانوا من العرب ولا تأثير لهم على السكان القادمين مـن شبه الجزيرة الهندية. على العكس من ذلك كانت الحكومة في فرنسا تخشى مـن تغلغل «الجهاديين» العرب وسط نحو ثلاثة ملايين مغاربي والتأثير عليـهم، إذا كانت نسبة غالبة منهم قادمة من الجزائر، في وقت كانت الحرب الأهليـة قـد بدأت تجتاح ذلك البلد.

تلاقى إذن مفكرو التيار «السلفي الجهادي» ومنظموه في لندن اعتباراً مـن 1992. بالنسبة للجانب المصري، تجاور مسئولو مجموعة الجهاد في المنفى مـع مسئولي **الجماعة الإسلامية**. فبالإضافة إلى نشاطهم الخاص بإعادة تشكيل هاتين الحركتين ونشر بياناتها – التي كانت توزع عـن طريـق الفـاكس أو شـبكة الإنترنت «أون لاين» – أخذوا يحتلون مجال حقوق الإنسان منددين بأحكـام الإعدام التي حكمت بها المحاكم العسكرية، لممارسة الضغوط علـى السـلطة المصرية[15]. أصبحت الأراضي البريطانية أيضاً قاعدةً للقطـاع الأكثر راديكالية

من مجموعة الجهاد: «طلائع الفتح[16]» التي ستعترض على أي وقف للقتال في مصر. أغرقت هذه الأخيرة قاعات التحرير بالفاكسات على طريقة المعارض الإسلامي السعودي محمد المسعري[17]، الذي كان يوزع بياناته من لندن عن طريق صور الفاكس إلى أن بردّت شركة الاتصالات البريطانية - بريتش تليكوم - من حماسته بسبب المبالغ الفلكية التي تدينه بها. أغرقتها لدرجة أنه كان من الصعب التمييز بين الإدعاءات الهائلة التي تذيعها المجموعة والواقع الأكثر إثارة للجدل حول قوة تواجدها على أرض الواقع.

ومثلما حدث في بشاور، أدى تركيز تلك المنظمات والمجموعات الصغيرة في لندن إلى إيجاد مناخ مناسب للإقصاء المتبادل وتبادل اللعنات فيما بينها. ولكنها كانت أيضاً - على العكس من ذلك - مكاناً مواتياً للجدل الحر وتبادل الآراء بين الاتجاهات المتعارضة وهو ما سهل أيضاً من إحداث المصالحات[18]. أوجد هذا أيضاً مساحة يتلاقى فيها الراديكاليون والمعتدلون: فقد يسّر الوجود في المكان ذاته للمسئول الدولي لمنظمة الإخوان المسلمين[19] والزعيم صاحب الشعبية الكبيرة لحركة الاتجاه الإسلامي التونسي وزعيم الجامعة التابعة للمؤسسة الإسلامية في ليستر راشد الغنوشي[20]، وهي الجامعة التي يشرف عليها مسئولو **الجامعات الإسلامية** الباكستانية[21]، يسّر هذا الوجود من إحداث هذه الديناميكية. من جانب «الراديكاليين» قام السوري عمر بكري من جانبه ولصالحه، بتنظيم لقائين كبيرين في ستاد ومبلي تمت فيهما الإشادة **بالجهاد**، وشكل شبكة من الاتصالات - أوقفها تحت ضغوط بريطانية - مع عدد من القادة «المعتدلين[22]». وأخيراً، تمتعوا جميعاً - بفضل الصحيفتين اليوميتين اللتين تصدران في لندن وهما **الحياة** و**القدس العربي** - بجذب انتباه إعلامي ضمن لهم الحصول على اهتمام العالم العربي كله بما يقومون به.

وظيفة العاصمة البريطانية كمركز محوري عالمي أدتها بأفضل صورة درجة إبان الحرب الأهلية في الجزائر. الواقع أن الجماعة الإسلامية المسلحة لم تنجح في رسم صورة مقبولة لها وفي تسجيل شرعيتها إلا بفضل بعض زعماء «سلفيين جهاديين» كانوا يحررون النشرة نصف الشهرية **الأنصار** في لندن لتكون«صوت **الجهاد** في الجزائر وفي العالم أجمع». قامت على تلك النشرة، شخصيتان من قدامى «الأفغان» وهما السوري أبو مصعب والفلسطيني

أبو قتادة[23]؛ وظيفة النشرة كانت ضمان التواصل بين مختلف نشاطات الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر من جهة والخط السلفي الدولي من جهة أخرى؛ وكان هذا المركز/المحور «يترجم» لغة الجماعة الجزائرية بتعبيرات ومقولات السياسة الدينية للخط السلفي الدولي. كان الجميع يجد فيها ما يرضيه: وجد فيها نشطاء الجزائر، وهم من ذوي الثقافة الإسلامية البدائية، مشروعية قدسية لعنفهم؛ كما وجد فيها المثقفون من الوعاظ في لندن، القاعدة الاجتماعية التي كانوا يفتقدونها على ضفاف نهر التيمز. هكذا كانت الجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية تعمل بصورة متفرقة وموزعة بين الشباب الفقير من سكان المدن الذي كان يصارع داخل الجزائر، على حين كانت الإنتليجنسيا الإسلامية الغريبة تضمن **للجهاد** الدعاية له في المنفى. أثارت هذه الازدواجية المنفصلة عن بعضها العديد من المشاكل: فقد كانت العلاقة بين لندن وساحة القتال غير مباشرة، على الرغم من وسائل الاتصالات الحديثة وهي قابلة للتأثر بتدخلات وبتلاعب أيد خفية بها. كما كانت سمة التشتت المميزة للمجموعات المُشَكِلَة للجماعات الإسلامية المسلحة على كافة أنحاء التراب الجزائري لا تجد ما ينم عن التماسك – وكان ذلك يحدث بالقوة أحياناً – إلا عن طريق «فَلْتَرة» وتصنيف وانتقاء معلومات وبيانات -يصعب التحقق من صحتها، تنشرها **الأنصار**، يحررها أشخاص غير جزائريين لا يعرفون شيئاً ملموساً عن هذا البلد وكانوا يرونه عبر المنشور الأفغانستاني. هكذا مَّرت الأزمتان الكبيرتان اللتان عرفتهما الجماعة الإسلامية المسلحة عبر نقطة التلاقي تلك الواقعة بين هذين القطبين: فبعد عمليات التطهير وتصفية محمد السعيد في خريف 1995، تباعد مثقفو لندن تدريجياً عن زيتوني إلى أن توقف صدور **الأنصار** في مايو– يونيو 1996. ثم أعاد الناشط الإنجليزي/المصري أبو حمزة إصدارها في فبراير 1997 تعضيدا لـ«إمارة» عنتر زوابري، إلى أن قامت النشرة بتصفية نفسها مرة أخرى في الخريف التالي، بعد مجازر المدنيين وإعلان زوابري قيامه بها. منذ ذلك التاريخ لم يعد للجماعة الإسلامية المسلحة وجود بصفتها تلك: وإن كان من يدعون الانتماء إليها قد استمروا في نشاطاتهم – كما أوضحت ذلك مجازر عام 1998. ولكن ما أن افتقدت وجود مثقفين إسلاميين معترف بهم يعبرون عنها ويتحدثون باسمها، إلا وفقدت هويتها وتفتتت بسرعة إلى عدد كبير من المجموعات الصغيرة المتناحرة أو تحولت إلى مجموعات إجرامية.

على عكس السياسة البريطانية، التي حولت لندن إلى عاصمة للتيار الإسلامي العالمي في عقد التسعينيات فقد صعّبت فرنسا جداً من دخول النشطاء العرب القادمين من الخارج إلى أراضيها. كان قد تشكلت، من بين المقيمين الجزائريين، شبكة متعاطفة مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS حول جمعية الإخاء الجزائرية في فرنسا (FAF) ونشرتها الأسبوعية المرجع: لوكريتار Le Critère. فلما كانت هذه النشرة تذيع «أخبار الجهاد» منذ بداية الحرب الأهلية، فقد منعت السلطات ظهورها، إشارة إلى وجود خطوط يتعين عدم تخطيها[24]. ومع ذلك فقد اعتبر وزير الداخلية في ذلك الوقت شارل باسكوا، الشيخ عبد الباقي صحراوي، العضو المؤسس للجبهة الإسلامية للإنقاذ واللاجئ إلى باريس، حيث كان يشرف على أحد المساجد في حيّ باربيس، أفضل من يتفاوض معه[25]. وقد أكد الشيخ، معتمداً على سلطانه المعنوي، أن فرنسا تشكل بالنسبة لنشطاء الحزب المقيمين فيها، أرضاً حراماً، ولا شيء غير ذلك. أي أن تجميع المتعاطفين مع القضية، وجمع الأموال في السر للعمل المسلح وتنظيم القوافل السرية للأسلحة القادمة من الجمهوريات الديموقراطية الشعبية في شرق أوروبا، لم تكن ممكنة إلا بشرط مؤكد هو البقاء بعيداً تماماً عن الموضوعات السياسية الفرنسية المتعلقة بالإسلام السياسي داخل فرنسا: ابتداء من التوترات الموجودة في ضواحي المدن إلى الحجاب في المدارس. كان الشبح الذي يفزع السلطات هي أن ترى عنف الجهاد في الجزائر وقد انتقل إلى فرنسا في صورة انتفاضة داخل الأحياء الفقيرة المليئة بأبناء المهاجرين، يؤجج النشطاء من لهيبها.

من ناحية أخرى، سارت الحركات الإسلامية الفرنسية كما سبق أن أشرنا، منذ 1989 بمنطق عكسي. فبالنسبة لاتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا (UOIF) والمجموعات المشابهة وهي التي كانت في موقف الصدارة بالنسبة لقضايا الحجاب في المدارس، كان وجود المسلمين الشبان كمواطنين فرنسيين بعدد متزايد قد حول الأراضي الفرنسية إلى «دار إسلام». وهم لذلك اعتبروا أن بإمكان هؤلاء تطبيق الشريعة بصورة فردية. الغاية التي كان يرمي إليها هذا الموقف، وهو الذي أراد تشييد وإقامة بنية «مجتمع إسلامي» بهذه الصفة في فرنسا يرشده النشطاء الإسلاميون ويأتمر بهم، هي جعل تلك المنظمات وسطائه

والمتحدثين باسمه لدى السلطات العامة[26]. كان هذا الموقف يفترض مسبقاً أن في مقدور تلك المجموعات ضمان النظام والأمن الاجتماعيين. وهي لهذا السبب كانت مناهضة جداً لأي توجه راديكالي أو عنف حول أي موضوع خارجي. فبناءً على أنها اعتبرت فرنسا «أرض إسلام» فقد أصبح من المحرم إعلان الجهاد فيها. لأن في ذلك تهديد لمصداقيتها السياسية أمام السلطات الفرنسية في سعيها لإقناعها بدورها الذي لا يمكن تعويضه كوسطاء دينيين..

حتى عام 1994 لم تختلط المنظمات الإسلامية «الفرنسية - الفرنسية» وشبكات تأييد الجهاد في الجزائر: فقد تفادت التعامل مع المسألة الجزائرية[27]، أما شبكات تأييد الجهاد فقد وقفت بعيدة عن الشئون الإسلامية الخاصة بالمجتمع الفرنسي[28]. ولكن في أغسطس من ذلك العام وعلى اثر اغتيال خمسة موظفين فرنسيين في الجزائر العاصمة على يد الجماعة الإسلامية المسلحة، قامت الشرطة الفرنسية «بعملية مداهمة» طالت قادة جمعية الإخاء الجزائري في فرنسا FAF [29] وأحد الأئمة الجزائريين، المسئول عن أحد أهم مساجد العاصمة، السيد/ العربي كشات[30]، وأشخاص آخرين. أودعوا جميعاً المعسكر الحربي في فولمبزي في مقاطعة الـ:«آن» الفرنسية، وطرد بعضهم إلى بوركينا فاسو. في هذا الصراع المتصاعد بين الإسلاميين المسلحين والدولة الفرنسية، قامت هذه الأخيرة بإرسال إشارة على حزمها وتحذيراً بأنها لن تسمح بأي صورة من الصور تعدى الحرب الأهلية الدائرة في الجزائر، على المصالح الفرنسية، على اعتبار أن أراضيها «أرض حرام» طبقاً لما وعدها به الشيخ صحراوي (الذي لم تقترب منه الشرطة).

في مرحلة أولى بدا أن القلاقل ستأتي من المغرب: ففي 24 أغسطس، اغتال شاب إرهابي بعض السياح الأسبان داخل فندق في مدينة مراكش، وتم القبض على شركاء له في فاس والدار البيضاء. كانوا جميعاً أبناء مهاجرين جزائريين ومغاربة مقيمين في فرنسا، وحول مدينتي باريس وأورليان. كشفت عمليات الاعتقال التي قامت بها الشرطة الفرنسة، كما كشفت القضية التي نظرت في المحاكم بعد ذلك، ولأول مرة، وجود شبكة إسلامية راديكالية عابرة للحدود، يساندها شباب ضواحي المدن الفرنسية، تدربوا على أعمال العنف واستخدام الأسلحة؛ كانت الشبكة تضم، مثل المجموعة المحيطة بالشيخ عبد

الرحمن فى الولايات المتحدة، بعض الطلاب المثاليين وكذلك بعض الشباب العاطل مر بالإجرام البسيط أو بتعاطى المخدرات - قام بعضهم بعدة عمليات «سرقة بالإكراه» لتمويل الشبكة. وكان هذا الشباب، الذى اكتشف أو أعاد اكتشاف الدين فى نهاية الثمانينيات، قد تولى أمره شخصان تشوب تاريخ حياتهما مناطق من الظلال. أحدهما - وهو أحد قدامى الحركة الإسلامية المغربية - كان قد لجأ إلى الجزائر ثم دخل الأراضى الفرنسية حاملاً جواز سفر صادر من السلطات الجزائرية[31]. بصفته مفكر هذه المجموعة قام بتسهيل عملية إقامة بعض أعضائها فى معسكرات أفغانستان فى 1992. ثم حول أنشطته إلى زعزعة النظام المغربى عن طريق هجمات ملفتة للأنظار قامت بها المجموعة ضد السياح واليهود، متشبهة بنموذج **الجماعة الإسلامية** المصرية[32]. مثل المتآمرين فى نيويورك، خلط متآمرو فرنسا المستوى الفكرى المتدنى بالسذاجة وعدم الحيطة والتزيد الدينى، مما أدى إلى إجهاض مشروعهم فى منتصف الطريق وسمح بإلقاء القبض على الشبكة كلها تقريباً.

أدى الكشف عن هذه الشبكة فى نهاية صيف 1994 إلى إدراك أن مسألة «تحريم» الأراضى الفرنسية أصبحت مرفوضة من بعض المجموعات الإسلامية الراديكالية. فالواقع أن هذه كانت المرة الأولى التى يتورط فيها بعض الشباب العربى فى فرنسا فى عملية عنف مسلح منظم تنظيماً جيداً لها تفريعات دولية، ولو أن التحول إلى الإرهاب كان قد تم فى الخارج. أوضح ذلك على أقل تقدير، أن بعض شباب الضواحى الذى تأثر بإعادة الأسلمة، ومن خلال بعض المساجد وبعض الدعاة المتطرفين، أخذ يلبى نداءات **الجهاد** - وذلك على الرغم من الضمانات التى قدمتها المنظمات الإسلامية الفرنسية التى أرادت أن تقوم بدور الوسيط بين السلطة ومختلف التجمعات الدينية. لم يمر سوى عام واحد إلا وكان التحول إلى الإرهاب قد حدث فوق الأرض الفرنسية.

أعلن جمال زيتونى بداية « **الجهاد** ضد فرنسا» بعملية الاستيلاء على طائرة الإيرباص التابعة لشركة إيرفرانس لدى إقلاعها من الجزائر العاصمة ليلة عيد ميلاد عام 1994، ووصل إلى ذروته بعمليات الهجوم التى جرت فوق الأراضى الفرنسية فى صيف وخريف 1995، وامتد حتى المجزرة التى راح ضحيتها الرهبان فى تيبيحرين الذين عثر عليهم مقطوعى الرؤوس فى 21 مايو

1996. يصعب حتى اليوم فك شفرة هذه العملية بدقة تماماً مثل العمليات الإرهابية المناهضة للغرب الأخرى كالتى أصابت المركز التجارى العالمى (الأولى) وتلك التى تعزى إلى أسامة بن لادن. إذ إننا نجد خلف المنفذين، أشخاصاً يتحركون فى الظلام ويتوه متتبع صلاتهم فى متاهة معقدة لدرجة لا بأس بها. سبق أن أشرنا إلى أن شخصية زيتونى ذاتها كانت تحوم حولها الشبهات وكذلك حول بنيان الجماعة الإسلامية المسلحة المشتت فيما بين القادة على أرض المعارك ونقاط الترويج الإعلامى فى لندن والإرهابيين فى فرنسا، كل ذلك لا يسمح باكتشاف بعض الإيضاحات لما حدث. ولكن مهما كانت هوية الذين فكروا وأداروا حرب الجماعة الإسلامية المسلحة ضد فرنسا ومهما كانت الحسابات التى قاموا بها، فإن تلك الحرب بصفتها ظاهرة اجتماعية، جاء تطورها بشكل معروف لدرجة كبيرة وكانت لها آثار فى غاية الأهمية على مستقبل التيار الإسلامى شمال وجنوب البحر المتوسط.

عندما هجم رجال الأمن على الطائرة الإيرباص التابعة لإيرفرانس التى اختطفت ثم حطت فى مطار مارسيليا-مارينيان وأردوا «قراصنة الجو» الأربع قتلى، لاحظ المراقبون العارفون ببواطن الأمور أن الحرب قد وصلت إلى مفترق طرق وأنها ستستمر منذ تلك اللحظة فوق الأراضى الفرنسية.. إلا أن بداية العمليات الملموسة لم تحدث سوى بعد نصف عام تقريباً، عندما اغتيل الشيخ صحراوى، صاحب ضمان «تحريم» الأراضى الفرنسية وضمان سلامتها (مع أحد المقربين منه) داخل مسجده فى 11 يوليو 1995 [33]. عثر فيما بعد على سلاح الجريمة داخل الحقيبة التى كان يحملها خالد قلقال على ظهره بعد أن اغتاله رجال الشرطة إثر مطاردته داخل إحدى غابات المنطقة المحيطة بمدينة ليون فى 29 سبتمبر. كانت حصيلة الهجمات الثمان التى جرت فيما بين 25 يوليو و17 أكتوبر هى عشرة قتلى وأكثر من مائة وخمسة وسبعين جريحاً. لم تتبن المجموعة الإسلامية المسلحة مسئولية هذه الهجمات بطريقة واضحة ومحددة قط، اللهم إلا من خلال سلسلة من التهديدات الموجهة لفرنسا، «عدوة الإسلام» التى واكبها حث الرئيس شيراك على اعتناق هذا الدين. ما أقنع معظم المحللين بأن الجماعة الإسلامية المسلحة التى يرأسها جمال زيتونى هى المسئولة عن تلك الهجمات، هو تورط بعض الشخصيات التى أعلنت عن

انتماءها لتلك المنظمة وبناءً على أدلة مادية، وكذلك التمويل الذى حصلت هذه الشخصيات عليه من أحد المشرفين على نشرة الأنصار فى لندن، وبالإضافة إلى ما صرح به أحد أهم المتهمين أثناء نظر قضيته فى يونيو 1999 [34]. اعتقدت المجموعة بنشرها الرعب فى فرنسا أنها ستجبر الدولة الفرنسية على وقف مساندتها للدولة الجزائرية كما تصور ذلك الإسلاميون - مما سيعجل بسقوط النظام فى الجزائر. ولكن بسبب الطبيعة المتشتتة للجماعة الإسلامية المسلحة والتى اتهمها قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ وبعض المراقبين بأنها مخترقة من الأجهزة المتخصصة داخل الجيش الجزائرى، تتلاعب بها من وراء الستار، فإن بعض المحللين رأوا فى «الحرب على فرنسا» التى دارت عام 1995، استراتيجية وضعتها تلك الأجهزة[35] للحصول على نتيجة عكسية، أى إلى دعم مساندة باريس للجزائر وقمع لا يرحم لكافة الشبكات الدائمة للإسلام السياسى المسلح الجزائرى فى فرنسا وأوروبا كلها.

ومع ذلك فإن المنفذين لهذه العمليات، حتى ولو لم يكونوا متحكمين بوضوح فى الرهانات والآثار المترتبة على أعمالهم، كانوا يعلنون من جهتهم عن تمتعهم بمساندة الجماعة الإسلامية المسلحة. قرارات تحويلهم إلى قضاة التحقيق بعد إلقاء القبض عليهم، وتصريحاتهم التى ألقوها فى الجلسات أثناء محاكماتهم تسمح برسم صورة لعالم يعيش فيه بعض الشباب ذوى الأصول المغاربية (بالإضافة إلى بعض من أشهروا إسلامهم من الأوساط ذاتها) يعيشون فى فقر مدقع، لا سبيل أمامهم إلا الالتحاق بأعمال ثانوية، فدخلوا فى النشاط الإسلامى كرد فعل لوضعهم الاجتماعى السيئ. بعضهم كان قد مَرّ لفترات عبر تجارة المخدرات والجنوح وهو ما قادهم إلى السجون حيث بدءوا يمارسون طقوس الإسلام. إعدادهم وتنفيذهم للهجمات التى قاموا بها تترك لدى المراقب انطباعاً بالعمل غير المحترف: لم يكن فى حوزة المتهمين سوى أموال ضئيلة، وكانوا يعيشون على ما يجنوه من أعمال غير مشروعة تافهة. وجاءت المستندات الشخصية الخاصة بهم مزورة بصورة غير دقيقة، ويحولون بصعوبة أنابيب الغاز إلى قنابل مصنعة صناعة رديئة. وإذا كانت إحدى هذه القنابل قد أحدثت خسائر جمة (عشرة قتلى فى 25 يوليو فى باريس) فإن الأخرى، لم تنفجر، مما سمح بالحصول على بصمات خالد قلقال عليها وبناءً على ذلك تم كشف الشبكة

بسرعة. وعند مطاردة قلقال، راح يعسكر داخل الغابــات، يمــده اثنــان مــن أصدقاءه بالزاد بسيارة حمراء قديمة، وفي النهاية، تم القبض عليه وأُردي قتيـلا وهو ينتظر حافلة ولم يكن في حوزته سوى 132 فرنكاً فرنسياً. لا شيء يوحــي - على مستوى المنفذين في كل الأحوال - بعالم الإرهاب المحترف، وبوســائل تحركه المركبة وإمكاناته في «استبعاد» المشتبه فيهم الذين تبحث عنهم الشرطة.

الطريق الذي سار فيه خالد قلقال وأتاح رســم صورة سوسيولوجية فريـدة له، يبين بوضوح الطريقة التي تجعل من شاب من سكان الضواحي ولــد فــي الجزائر عام 1971 وشب في فرنسا، ويقول عن نفسه إنه كان منبوذاً من زملائه في الدراسة في ليسيه «مستواه مرتفع» بسبب كونه «العربي الوحيد» فيه، ثــم شعر بأنه «مرتاح أكثر» في «جو الخارج، جو اللصوص»، خاصة وأن المدينة السكنية التي يعيش فيها «70% من شبابها يمارسون السرقة». عندما حكم عليـه بالسجن بسبب سلوكه هذا، أعاد اكتشاف ديانته بفضــل «أخ مسـلم» شــاركه زنزانته. عودته إلى الإسلام كانت مناسبة سمحت له بالانتماء إلى مجتمع جديد، حل مكان شلة «اللصوص»، ولكن لا يمنــع أن ذلك بمثابــة عملية انفصال لــه عن الغربيين المتغطرسين أصحاب «الديانة النصرانية [...] التــي هــي ديـن زائف». يذكرنا الجزء الأول من حياته، كما رواه إلى عــالم الاجتمــاع الــذي استجوبه عام 1992 بسيرة ذاتية شهيرة، هي التي كتبها عن نفسه مالكولم أكس، التي أشاعها بين الشباب في ضواحي المدن الفرنسية، الفيلم الذي أخرجه سبايك لي، والذي وزعته على كاسيتات الفيديو على نطاق واسع الجمعيات الإسـلامية. هو الإحباط ذاته الذي شعر به تلميذ نابه، والسقوط ذاته في عــالم الجريمــة، واللقاء ذاته مع الإسلام في السجن والإحساس «بالنجاة» ذاته الذي تــلا ذلـك[37]. الأبحاث العديدة التي أجريت على الإسلام في فرنسا في التســعينيات ســمحت بإثبات أن مثل هذا الدرب، وإن لم يعتبر معياراً، فهو لا يعتبر استثنائياً أيضــاً: أدت الأزمة الاجتماعية، بعد تهالك الحركات المناهضة للعنصرية خلال العقــد السابــق،إلى اتجاه العديد من الشباب نحو إعادة اكتشاف الإسلام الذي أحسوا به على أنه نوع من القطيعــة[38]. أحياناً تترجم هذه القطيعة بعنف شفهي عن طريق أغاني «الراب الإسلامية» أو إلى تحول في انخراط سياسي بممارسة النشــاط داخل إحدى المنظمات الإسلامية داخل فرنسا، مثل منظمــة الشــباب المسـلم

الفرنسى (JMF) المرتبط باتحاد المنظمات الإسلامية فى فرنسا (UOIF)، أو اتحاد الشباب المسلمين (UJM) عميق التغلغل فى مقاطعة رون-ألـب[39]. إلا أن تلك القطيعة لم تصل أبداً إلى حد العنف السياسى المادى ولا إلى الإرهاب فوق الأراضى الفرنسية. فقد رفضت الحركة الاجتماعية ذات البعد الإسلامى التى ولدت فى الضواحى فى النصف الأول من التسعينيات الدخول فى هذا المجال.

وكما كان الحال بالنسبة لـ«شبكة مراكش» تحول قلقال إلى الإرهاب بعد عملية تنشئة اجتماعية فى الخارج. ففى نهاية حديثه الذى أجرى عام 1992 صرح قائلاً: «أود أن أفعل شيئاً، أود أن أترك فرنسا كلها. نعم، إلى الأبد. إلى أين ؟ طبعاً إلى بلدى، الجزائر. لا مكان لى هنا[40].» وسافر بالفعل إلى الجزائر عام 1993: بدأت الحرب الأهلية فعاد منها «متعصباً»، طبقاً لما قالته أثناء نظر القضية صديقته فى ذلك الوقت[41]. أخذ ينظم جلسات مشاهدة لأشرطة فيديو عن الجماعة الإسلامية المسلحة فى المدينة السكنية التى يقطن فيها، وأكد «على توشنت» الذى عينه «أمير الجماعة الإسلامية المسلحة» مسئولاً عن هذه المجموعة فى أوروبا، ومقره هولندا، أن قلقال شخص موثوق فيه. تم تشكيل ثلاث خلايا من النشطاء (فى مدن ليون وباريس وليل) اختلط فيها نشطاء جاءوا خصيصاً من الجزائر مع شباب من فرنسا. وهى كانت بمثابة الواجهة التى تتعامل من خلالها بين القيادة الجزائرية ومع أوساط الشباب من سكان ضواحى المدن الفرنسية. وطبقاً للمعلومات غير المكتملة التى فى حوزتنا طالما أن الإجراءات القضائية لم تتم، يبدو أن تنفيذ الاعتداءات قامت به هذه الخلايا، بناءً على تعليمات صادرة من على توشنت.

وبذلك تكون عمليات العنف الإرهابى التى جرت فى فرنسا عام 1995 بتوجيه من الخارج، وارتكزت على شبكات ضمت بعض الشباب الإسلامى من سكان الضواحى. فهى إذن، على الرغم من مشاركة بعض العشرات من هؤلاء، بدون صلة مباشرة مع حركة إعادة الأسلمة الأكثر اتساعاً التى جرت داخل تلك الأوساط. كانت المنظمات التابعة لهذه الحركة، كما كان قادتها بعيدين عن الشأن الجزائرى. لم تكن العمليات الإرهابية تستهدف تفجير عملية ثورية يقوم بها الشباب، وإنما استخدام بعض هؤلاء لضرب الدولة الفرنسية باسم مصالح ورهانات سياسية جزائرية. أدى فشل هذا المشروع والكشف عن الشبكات

والصورة الكارثية للإسلام السياسي الناشط التي عكستها موجة الإرهاب تلك داخل المجتمع الفرنسي، إلى إعاقة تطور الحركة فيما بعد بشكل كبير في أوساط الشباب من ذوى الأصول المغاربية في فرنسا. الواقع أن المنظمات التي أعلنت انتمائها إلى هذا التيار والتي كانت تطمح في تنظيم نشاط اجتماعي من منظور إسلامي، ووجهت بضغوط ومآزق لا قبل لها بها .. أولاً مصداقيتها لدى السلطات الفرنسية التي كانت قدمت نفسها إليها على أنها ضامنة للأمن العام بفضل تنظيمها دينيا للشباب، هذه المصداقية أصبحت مهزوزة للغاية: فهي لم تستطع منع تحول بعض الأفراد إلى الإرهاب حتى ولو أنهم قليلو العدد فهم كانوا يدورون في فلك كانت هي موجودة فيه. أثبتت مقدرتها على التحكم الطائفي التي أدعت أنها تتكفل بها، أنها غير مجدية، أو غير منتجة، عندما واجه الأمن العام تحدياً خطيراً. علاوة على أن أحداث 1995 أثارت رفضاً قوياً من الأوساط ذات الأصول الإسلامية في فرنسا: فبالإضافة إلى السخط المثار عند مشاهدة ضحايا الاعتداءات ورفض فكرة أن يكون الإيمان الإسلامي قد استخدم ذريعة للإرهاب، فقد أدى مثل هذا العنف إلى تدمير العلاقات التي كان المهاجرون القادمون من بلاد المغرب العربي وأبناؤهم قد أقاموها بدأب مع المجتمع الفرنسي في مجموعه في اللحظة التي كاد الاندماج فيها – وعلى الرغم من الصعوبات السابقة – أن يتحقق[42]. لهذا السبب فإن المنظمات الإسلامية، التي كان نضالها من أجل ارتداء الحجاب في المدارس قد أثار بعض التعاطف معها، وجدت نفسها وقد ابتعد عنها هؤلاء الذين رأوا فيها جمعيات لإثارة قلاقل قد تخرج عن نطاق السيطرة. أخيراً، فما إن تم تعبير بعض الشباب الفقير القاطن للأحياء الفقيرة، عن إعجابهم بخالد قلقال وبعد ثورتهم على الظروف التي مات فيها، أدى الطريق المسدود الذي أوصل إليه العنف، إلى عدم وجود أي حجة مقنعة لإعادة السير فيه مرة أخرى. علاوة على ذلك وجدت المنظمات الإسلامية نفسها في مواجهة مشكلة مصداقية في نظر أعضائها، وذلك لأنها لم يكن لديها، بعد عقد زمني كامل (بالنسبة لأقدمها) مشروع اجتماعي تقدمه لهم. فهي قد شيدت نجاحها في نهاية الثمانينيات على درجة الإنهاك التي وصلت إليه حركة «العرب» beur وحركة "sos Racisne" – التي وعدت الكثير وقدمت القليل. فبعد أن ساعدها تطور حركة العودة إلى الإسلام في جميع أنحاء العالم

وهي العملية التي وصلت إلى ذروتها حول 1989، استثمرت النجاحات السياسية التي حققتها في قضايا الحجاب والكفاح ضد إدمان المخدرات في المجمعات السكنية وإنشاء معاهد لتعليم الأئمة (وهو ما سمح لها بالحصول على هبات قادمة من شبه الجزيرة العربية). ولكنها لاقت، على الرغم من هذه التباشير الواعدة، الإخفاقات ذاتها التي انتهت إليها حركات مناهضة التفرقة العنصرية التي احتلت مكانها. في نهايةِ المطاف، لم يكن لديها شيء ذو معنى تقدمه للمساعدة على الاندماج الاجتماعي، ولا على الحصول على وظائف ولا على الارتقاء الفردي. لم يؤد المنطق المجتمعي الديني الذي تتبعه إلا إلى إضفاء سمة مقدسة دينية على الانغلاق داخل المجمعات السكنية. الخطاب الإسلامي ذاته، الذي كان شائعاً ومقبولاً جداً في بداية التسعينيات بفضل بعض الوعاظ المشهورين المحبوبين (الذين نجحوا في استمالة بعض الجامعيين والصحفيين بل وبعض رجال الدين المسيحي)، فقد نضارته ولم تكن له نقاط ارتكاز اجتماعية. ظهر فقدان الشعبية هذا جلياً وبشكل خاص عندما اضطر اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا (UOIF) الذي كان قد جعل من اللقاء السنوي الذي ينظمه في لوبورجيه، في فترة عيد الميلاد، رمزاً لمقدرته على تعبئة الجماهير إذ كان يجتذب آلاف الشباب المسلم وتغطية صحفية كبيرة، اضطر اعتباراً من عام 1997 إلى التخلي عن عقد هذا الاجتماع في هذا التاريخ[43]. فقد غاب الجمهور وكانت تكاليف العملية باهظة. في الوقت ذاته وصل إلى قمة الاتحاد مسئولون من أصل مغربي وشارك الاعتدال المفرط جداً لخطابهم[44] على جعل صورتهم غير واضحة، وكذلك صورة الفيدرالية الوطنية لمسلمي فرنسا Fédération Nationale des Musulmans de France (FNMF) التي يديرها أيضاً فريق يحظى بتقدير الرباط.

أدت إذن الأحداث التي جرت في فرنسا عام 1995 دوراً جوهرياً في تحويل التيار الإسلامي – كما حدث ولكن بشكل أكثر اتساعاً – في الجزائر أو في مصر في العام ذاته: الانحراف الإرهابي وفشله قطع أكثر المجموعات راديكالية عن الشباب الفقير من سكان المدن الذين كانوا يعملون على تمثيله، كما أثرت في التحالف القائم بين هؤلاء والمثقفين القادمين من الطبقات الوسطى المتدينة. لم يجد هؤلاء أمامهم خياراً آخر سوى أن يقدموا، عبر المنظمات التي

ينشطون فيها، خطاباً تزداد درجة «ديموقراطيته» و«ليبراليته» حتى يتفاوضون من موقع الضعف، لمشاركتهم فى الحياة السياسية وذلك لأن قاعدتهم الراديكالية تفتت. لم تعد الساعة هى ساعة القيام بأعمال انفصال عن النظام، مثلما حـــدث فى حملات الإثارة حول التحجب فى المدارس فى بداية العقد. وسنلاحظ فيمـــا بعد كيف أن هذه الاستراتيجية الجديدة تدخل فى إطار منطق شامل أخذت بـــه الحركات الإسلامية فى أواخـــر نهاية القرن العشرين.

8

أسامة بن لادن وأمريكا:
بين الإرهاب والاستعراض الكبير

الانحراف الإرهابى الأمثل – والأكثر استحواذاً على انتباه وسائل الإعلام – للتيار «السلفى الجهادى» النابع من أفغانستان فى الثمانينيات هو بلا أدنى شك الذى يتجسد فى صورة أسامة بن لادن*؛ وقد أصبح – بعد أن قامت، حكومة الولايات المتحدة بترقيته إلى درجة عدو الشعب رقم 1 على مستوى العالم. ولقد صار، بصرف النظر عن الأعمال الملموسة التى تنسب إليه، نجما لنوع من الأفلام الخيالية التى تنتجها هوليوود العالمية يؤدى هو فيها دور **الرجل الشرير**[1]، ضامناً بذلك نجاح برامج التليفزيون والمجلات والكتب ومواقع شبكة الإنترنت المخصصة له[2]، كما أنه يُستخدم وسيلة لتبرير عدد من الاختيارات السياسية الأمريكية. وهو، مع الشيخ عمر عبد الرحمن – ولكن على نطاق أوسع – يبلور انقلاب التحالفات التى قامت بين الولايات المتحدة والسلفية المحافظة السعودية من ناحية، و«الجهاديين» من ناحية أخرى، وهو ما أدى إلى تفكيك التيار الإسلامى.

يعبئ بن لادن حول اسمه شريحة من شباب المدن الفقير والواقع تحت تأثير الراديكالية – وهو ما دللت عليه المظاهرات التى قامت لتأييده فى باكستان فى صيف عام 1998 [3] – وهو يستطيع أن يعتمد، بالإضافة إلى ثروته الشخصية، على دعم بعض فاعلى الخير الذين كونوا ثرواتهم فى شبه الجزيرة العربية. ولكن لم يثبت مع ذلك أنه أصبح، هو والتيار الذى يمثله، شخصية إيجابية يمكن أن تتماهى معها البورجوازية والطبقات الوسطى المتدينة -بصرف النظر عن الإعجاب العاطفى ببطل يتحدى أمريكا- داخل العربية

---

* هذه السطور نشرت قبل الهجوم على نيويورك وواشنطن 2001/9/11 (المترجم).

السعودية لا يوجد بها أبطال حيث أن الازدهار الذى يرفل فيه جميع الذين يستفيدون من النظام، يضمنه وجود جنود الـ GIs الأمريكيين على «أرض الحرمين الشريفين».

هو من مواليد عام 1957 وواحد من الأربع والخمسين ابنا وابنة الذين خلفهم محمد بن لادن. هاجر والده، القادم من أسرة من عمال البناء التى ترجع أصولهم إلى منطقة حضرموت فى جنوب اليمن، إلى العربية السعودية فى الثلاثينيات؛ عمل وهو شاب فى البلاط الملكى حيث نجح فى جذب الأنظار إليه، وكان ذلك بمثابة بداية حياة عملية انطلقت كالصاروخ، شبيهة بحياة مهنية أخرى لرجل من العامة وهو ابن طبيب الملك فيصل، الملياردير فيما بعد، عدنان خاشقجى. ولما كان بن لادن الأب قد عرف كيف يحظى باهتمام الملك بفضل موهبته فى تشييد قصور، فقد أصبح بفضل عطف الملك عليه أكبر رجل مقاولات عامة فى المملكة وواحد من أكبرهم فى الشرق الأوسط. حصل على حق الامتياز الوحيد لتوسعة وصيانة المسجد الحرام فى مكة[4]، أهم الأماكن المقدسة على الإطلاق فى الإسلام وكذلك كافة الطرق السريعة التى توصل إليه مباشرة انطلاقاً من أهم المدن فى الأراضى السعودية. الأعمال الإنشائية الرائعة التى أقامها على الطريق من جدة إلى مكة عبر جبال منطقة الطائف، التى يتعين على الحجاج المرور بها أدت إلى توسيع دائرة شهرته وأضحت رمزاً لمهنته. بلغت ثروته عند وفاته فى حادث عام 1968 11 مليار دولار. العلامة المميزة لمجموعة شركات بن لادن[5] – وعلى الرغم من الطابع الأليم الذى ارتبط بهذا الاسم من خلال أسامة – مازال أغلب الأحيان وحتى اليوم هى ما تقع عليه عين المسافر من نافذة طائرته، مكتوباً على اللافتات المركبة فوق أسوار المطار الذى تهبط فيه فى الشرق الأوسط. تعلم أبناء بن لادن وعاشوا حياتهم الاجتماعية منذ نعومة أظفارهم مع الأمراء السعوديين، على الرغم من الأصول الشعبية واليمنية لأبيهم، الذى كان يعوض نقطة الضعف هذه بالاستثمار المكثف فى المجال الدينى: كان كل موسم للحج بالنسبة له فرصة يمد فيه موائده مثلما تفعل الأسرة المالكة، ويدعو إليها علماء الدين وعلية القوم من جميع أنحاء العالم المسلم وزعماء الحركات الإسلامية فى الأمة بأكملها. كان أسامة إذن على اتصال بهذا الوسط ويحظى بعطف دوائر السلطة الوهابية[6]. وبينما كان يدرس

الهندسة فى جامعة الملك عبد العزيز فى جدة، قيل إنه أخذ تعليمه فـى المـواد الدينية الإجبارية على يد محمد قطب (شقيق سيد قطب) وعبد الله عزام الـذى سيصبح المنادى الأول بالجهاد فى أفغانستان. بلغ سن الرشد وهـو مليـارديرشاب وقد مر عالم أفكاره وتفكيره عبر عقيدة الإخوان المسلمين والسلفية علـى الطريقة السعودية. بعد دخول الجيش الأحمر كابول فى ديسمبر 1979 سافر إلى بشاور من خلال الجماعة الإسلامية الباكستانية. التقى هناك بقـادة الأحـزاب الإسلامية للمجاهدين الأفغان وكان يلتقى بهم على مآدب أسرته، وراح يسـأل عن ظروف المهجَّرين المعيشية وعن المساعدة التى يمكن أن يقدمها لهم. حتـى عام 1982 كان يجمع الأموال من أجل القضية جاعلاً مـن نفسـه أحـد أكـثر المتحمسين لها فى العربية السعودية. فى العام ذاته انتقل إلى أفغانسـتان علـى رأس بنية تحتية هامة. بعد عامين كان قد أقام أول دار استقبال لـ «المجاهدين» العـرب فى بشاور بالتنسيق مع أستاذه السابق عبد الله عزام الذى قام بتأسـيس «مكتب الخدمات»[7]. توليا معاً مهمة جذب والإشراف على المتطوعيـن الذيـن أخذوا يتوافدون: اختلط هناك أبناء العائلات السعودية الذين كان الجـهاد فـى أفغانستان بالنسبة لهم نوعاً من المعسكرات الصيفيـة (الترفيهيـة) (Summer Camp) والمناضلون الإسلاميون الثوريون الخارجون من المعتقلات والسـجون المصرية فى ذلك العام[8] – والـ«بوعلويون» الجزائريين وقد تخرجوا لتوهم فـى معسكرات الحرب الأهلية بعد أن هربوا من عمليات القمع – ثم وصول بعـض شباب ضواحي المدن الفرنسية من الذين سيشاركون فى العمليات الإرهابية التى ستجرى فيما بين 1994 و1995 [9]. فى ذلك الوقت كان استقبال كافة هذا العالم يتم بكل ترحاب: فبالنسبة للمؤسسة الحاكمة السعودية – وكان بن لادن وعزام مـن المقربين منها – كانت قضية الجهاد الأفغانى المقدسة تسمح لها بالسيطرة علـى مثيرى الشغب المحتملين وذلك بتحويل أنظارهم عن التصارع مـع السـلطات القائمة فى العالم الإسلامى ومع الحليف الأمريكى الكبير وبإبعادهم عن التـأثير الإيرانى. أما بالنسـبة للولايـات المتحـدة فقـد كـانت القضيـة محسـومة: فالـ«جهاديون» يحاربون «إمبراطورية الشر» السـوفيتية، ويبعـدون شـباب الميدل وست (الغرب الأمريكى الأوسط) عن المجازفة بحياتهم وكـانت النظـم الملكية البترولية هى التى تسدد الحساب، وهو ما يعنى تخفيف العبء من علـى كاهل دافع الضرائب الأمريكى. ومع ذلك حرصت الأجهزة السعودية منذ البداية

- فيما يبدو - على تحاشي تقارب العلاقات بين النشطاء الراديكاليين المصريين أو الجزائريين بأكثر مما ينبغي مع «أبناء الذوات» في شبه الجزيـــرة - إلا أن هذا لم يمنع قيام علاقات أخوية واتصالات ستصبح مقدمات لعودة الالتقاء خلال العقد التالي.

يقال إن أسامة بن لادن أقام فيما بعد - في عــام 1986 تقريباً - معسكراته الخاصة في أفغانستان ذاتها. وهنا تضافرت ثروته مع سخائه وبساطته وســحر شخصيته وشجاعته في المعارك في نسج أسطورته. مع قرب حلول 1988 كــان قد أسس قاعدة بيانات، تجمعت فيها شئون «الجهاديين» والمتطوعين الآخريــن الذين يمرون على معسكراته: ترتب على ذلك قيام بنيان تنظيمي حول قاعـــدة بيانـــات بالكومبيوتـــر ومن هنا جاءت تسمية « **القاعدة**» (أو قاعدة البيانـــات)، التي ستصيب شهرة عالمية بعد ذلك بعشر سنوات تقريبـــاً، عندمـــا ســيصنفها القضاء الأمريكي على أنها شبكة من الإرهابيين فائقة السرية وستتســـبب فـــي اتهام بن لادن بالـــ«تآمر» وطبقاً لعدة مصادر فإنه قد قطع صلاته فـــي تلـــك الحقبة بعزام لأسباب لم تتضح حتى اليـــوم[10]، وفي العام التالي اغتيل عزام فـــي هجوم لم تتضح ملابساته. بدأ النظام السعودي يتشـــكك فـــي هـــذه الشـــخصية الخارجة عن السيطرة والذي أشيع عنه أنه يريد نشر **الجهاد** في كل مكان، وفي ذلك العام ذاته أي 1989، تم التحفظ عليه داخل المملكة عندما سافر إليها لمهمـــة شخصية وسحب منه جواز سفره.

خلال الشهور التي سبقت غزو العراق للكويت فـــي أغســـطس 1990 وإذ كانت جعجعات صدام حسين - الذي كان لا يزال في ذلك الوقت موضع احتقار التيار «السلفي الجهادي» بصفته «مرتداً» علمانياً[11]، - قد بدأت تقلق بـــال بـــن لادن مما دفعه إلى أن يقدم إلى الأسرة المالكة خدمات «جـــهادي» «قاعدتـــه» للدفاع عن الحدود. ولكن ما إن طلب الملك فهد «خادم الحرميـــن الشـــريفين» قوات التحالف الدولي بقيادة الولايات المتحدة إلا وكان قد التحق بالدوائر التـــي تناصبها العداء والتي ألتفت حول الشيخين عوده والحوالي[12]. ولما بـــدأ النظـــام يضيق عليه الخناق نجح في أبريل 1991، بفضل علاقاته العائلية، في الـــهرب إلى الخارج (إلى باكستان ثم أفغانستان وأخيراً إلى سودان حسن الترابي حيـــث استقر في نهاية العام).

يعود إلى تلك الفترة التحول الكبير الذى طرأ على حياة ذلك الذى سيصبح عدو الشعب رقم واحد بالنسبة لحكومة الولايات المتحدة. ومثلما فعل عـديد من الناشطين الإسلاميين الآخرين الذين كان يدللهم النظام السعودى فى الثمانينيات، قطع نهائياً علاقاته مع هذا النظـام ومع حاميه الأمريكي بسبب حرب الخليـج وهو ما أدى إلى الإسراع بحدوث الانشقاق داخـل الحركة. عندما اسـتقر بـه المقام فى السودان – الذى استقبل فيما بعد آلاف «الجـهاديين» القـادمين مـن أفغانستان فى بحثهم عن مأوى – انضم إلى التحالف غير المتجانس الذي حـاول الترابي تجميع شمله بمناسبة انعقاد المؤتمـرات الشعبية العربيـة والإسـلامية الأربع فى الخرطـوم ابتداء من 1991 [13]. كان طموح الترابى بتجميعـه كـل الذين (من قوميين عرب وإخوان مسلمين وإسلاميين راديكاليـين بل وأيضـاً – فى فترة ما– قادة منظمة التحرير الفلسطينية) توحدوا فـى رفضـهم لعمليـة «عاصفة الصحراء» والانتصار العسكرى الأمريكى، كان طموحه هو تشـكيل قطب مناهض للتصور السعودى المحافظ للإسلام السياسى العالمى – مسـتغلاً الانشقاقات وإعادة الترتيب التى تلت الحرب. فى الوقت ذاته أيَّـد بـن لادن خروج «الجهاديين» من باكستان، بعد أن أصبحوا غير مرغـوب فيـهم، بـأن يسر سفرهم بل وإيجاد فرص عمل لهم فى شركات المقـاولات العامـة التـى يملكها فى عديد من البلاد. بالإضافة إلى السودان وصلت أعـداد كبـيرة مـن المناضلين إلى اليمن – موطن أسرته الأصلى، وهو ما كان يسمح بتوفير نقطـة ارتكاز له فوق أراضى شبه الجزيرة لكى يزعزع استقرار العربيـة السـعودية جارة اليمن. وكانت قد تأسست فى ذلك البلد حركة إسلاميـة قوية[14]، إلا أنـها ظلت فى جوهرها بعيدة عن الأهداف التى حددها بن لادن لنفسه.

فى هذا السياق كانت أول جبهة فُتِحت ضد الولايات المتحدة هى الصومال، إثر الحرب الأهلية التى مزقت هذا البلد الواقع عند القرن الإفريقـى، فـنزلت قوات تحالف دولى جديد تحت قيادة أمريكية على أراضيه فى عام 1992، فـى إطار عملية تابعة للأمم المتحدة سميت « إعـادة الأمـل» **(Restore Hope)**. نددت الأوساط الإسلامية بما أسمته عدواناً يستهدف فى تصورها تأكيد إسـتيلاء الغـرب على تلك المنطقة القريبة فى الشرق الأوسط، وتهدد السودان القريـب منها[15]. شارك «جهاديون» من قدامى أفغانستان فى عمليات عسكرية أسـفرت

عن مصرع ثمانية عشر جندياً أمريكياً فى 3 و4 أكتوبر 1993 فى موجاديشيو. وبناءً عليه فشلت العملية فشلاً ذريعاً، وانسحب الائتلاف ومعه الجنود القتلى فى أكياس البلاستيك، واحتفل أعداء أمريكا بهذا الانسحاب الذى اعتبر بمثابة هزيمة لها. أعزت الولايات المتحدة فيما بعد موت جنودها إلى منظمة بن لادن – حتى وإن كان هذا الأخير قد عبر عن غبطته دون أن يعلن سوى بطريقة غير مباشرة عن مسئوليته عن العملية[16].

استثمر بن لادن فى السودان مبالغ ضخمة فى الزراعة وفى شبكة الطرق[17] وأصبح شخصية مرجعية داخل أوساط الإسلام السياسى المناهض للسعودية: وأسقطت عنه جنسيته فى أبريل 1994. وانتهى الأمر بالخرطوم إلى أن أبعدت هذا الضيف الذى سبب لها الإحراج، بعد أن وقعت تحت ضغوط دولية قوية إثر محاولة اغتيال الرئيس المصرى فى أديس أبابا فى يونيو 1995. فى صيف 1996 عاد إلى أفغانستان. فى يونيو حدث هجوم على معسكر حربى أمريكى فى الخبر فى العربية السعودية أسفر عن مقتل تسعة عشر جندياً ونسبت إليه هذه العملية. لم يعلن مسئوليته عنها وإنما أذاع فى 23 أغسطس التالى إعلاناً بالجهاد ضد الأمريكيين المحتلين لأرض الحرمين الشريفين وهو البيان المعروف بعنوانه الفرعى «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب[18]». هذا النص المكون من إحدى عشرة صفحة، الملئ بالمراجع القرآنية والأحاديث النبوية والنصوص المأخوذة عن ابن تيمية، تشبه من ناحية الشكل، النصوص الصادرة عن التيار «السلفى الجهادى» التى نجدها فى نشرة الجماعة الإسلامية المسلحة GIA الأنصار على سبيل المثال، بالإضافة إلى بعض التصور لـ«رؤية» جيوبوليتيكية. فبعد الإشارة إلى الآلام التى فرضها «التحالف الصليبى الصهيونى» على المسلمين فى عدد كبير من بلاد العالم[19]، جعل من احتلال أراضى الحرمين الشريفين أكبر عدوان واقع عليهم؛ بفضل «الصحوة» الإسلامية يمكن دحر هذا العدوان بقيادة «علماء الدين والدعاة» – كما دُحر الصليبيون والمغول فى زمانهم على يد ابن تيمية. العلماء الخمس الذى ذكرهم (عبد الله عزام وأحمد ياسين مرشد حركة حماس الفلسطينية وعمر عبد الرحمن من مصر والسعوديين عودة وحوالى) يقفون فى منتصف الطريق بين الإخوان المسلمين والتيار «السلفى الجهادى»: يضع بن لادن نفسه، فى خطهم

العقائدى ويعتبر نفسه من ملاذه فى جبال الهندوكوش فـــي أفغانســتان، نقطــة الانطلاق نحو العودة المظفرة، مثلما فعل الرسول عندما لجأ إلى المدينة فى عام الهجرة الذى أرخ به التقويم الإسلامى، قبل أن يستعيد مكة ثم يفتـــح العـالم للإسلام.

ثم يندد بالموقف الداخلى فى العربية السعودية التى يسودها الظلم على حـد قوله. وهو يعبر قبل كل شىء عن مطالب الشرائح الاجتماعيـة العليـا (التـى ينتمى إليها) من «كبار التجار» الذين لم تسدد الدولة الديون التـى عليها لـهم[20] والذين تأثروا بانخفاض سعر الريال، إلخ. يوجه حديثه قبل كـل شـىء إلـى البورجوازية المتدينة (وإلى بعض الأمراء) سعياً لإبعادهم عن الأسرة المالكة[20]. ثم بعد أن لخص «مذكرة التحذير[21]» التى أصدرها فى يوليو 1992، قدم نفسـه على أنه المنفذ المتطوع للطلبات والانتقادات الواردة فى هذا المستند.

طرد الأمريكيين هو الشرط الأول لإعادة الإسـلام الحقيقـى إلـى شـبه الجزيرة. ثم يستعير لهجة أستاذه القديم عبد الله عزام الذى اعتبر **الجهاد** فـرض عين مادامت أرض المسلمين محتلة – وهو ما برر بـه عـزام النضـال فـى أفغانستان ضد السوفييت – ويطالب بن لادن كل مسلم **بالجهاد** لطـرد المحتـل الأمريكى خارج «أرض الحرمين». وبعد أن يرجع مطولاً إلى ابـن تيميـة[23]، يدعو إلى وحدة المؤمنين ويطالبهم بنبذ خلافاتهم[24]، للإطاحة بآل سعود، هـؤلاء المتعاونين مع «الحلف الصهيونى الصليبى». وهو يتوجه قبل كل شـىء إلـى القوات المسلحة فى المملكة مطالباً إياها بعصيان الأوامر، ثم إلى المسـتهلكين يحثهم على مقاطعة المنتجات الأمريكية.

حيا بيان **الجهاد** بعد ذلك الهجوم الذى جرى على المعسكر الأمريكى فـى الخبر فى يونيو 1996، و«النصر[25]» الذى تحقق فى الصومال فى أكتوبـر 1993 ثم أشار إلى «أبناء جزيرة العرب» الذين حاربوا فـى أفغانسـتان والبوسـنة والهرسك وفى الشيشان قبل أن يعلن أن المعركة ستستمر إلى أن تقام «الدولـة الإسلامية» فى شبه الجزيرة، وتختتم هـذه الصفحـات بالقصـائد الحماسـية والتضرعات إلى الله وهى صفحات يختلط فيها التزيد فى اللعنات مـع ضعـف مصداقية الاستراتيجية التى اعتمدها.

عن طريق هذا البيان الأول جعل بن لادن من نفسه، على عجل، مفكـــراً، بعد أن كان يعرف عنه فقط أنه يحسن التنظيم والتمويل وأنه محـــارب. فـــهو يسعى إلى التوحيد بين تيارين: تيار الانشـــقاق الإسـلامى السـعودى الـذى انحصرت كتاباته داخل قالب الأصول الوهابية وتيار النـــداء **للجــهاد** لتحريــر «أرض الإسلام» من الاحتلال، عن طريق خطب عبد الله عزام فـــى بيشـــاور. فهو يدفع التيار الأول إلى طريق الصراع المسلح ويحول الآخر ضـــد رعاتــه السابقين، أى الولايات المتحدة والعربية السعودية وذلك بأن ألبسهم الدور الـــذى كان يؤديه الاتحاد السوفيتى وأفغانستان الشيوعية فى الثمانينيات: الغازى الكافر **لأرض الإسلام** والعميل المرتد. ولكن حتى يتمكن من دعم هذا النضال الجديـــد كان يحتاج دعماً استراتيجياً، لم يعد يجده فى أى مكان فى العالم، مماثلاً للـــذى وجده «المتطوعون» فى العقد السابق فى إحدى القوتين الأعظم وفى الملكيـــات البترولية فى شبه الجزيرة. أما الدول المارقة **rogue states** التـــى كـــان فـــى إمكانها مساعدته (سودان الترابى، وأفغانستان الطالبان) فهى فقيرة وتعتمد علـــى غيرهـــا. أما داخل التيار الإسلامى العالمى فحماسة الشباب الفقير فى المـــدن الذين عبأتهم الأحزاب الدينية الباكستانية وبعض الآخرين حول شخصه فـــهم لا يمكن أن يشكلوا بنية تحتية قوية. أما مساهمات المتعاطفين الميسورين فـــهى لا تستطيع أن تخفى ابتعاد البورجوازية المتدينة فى مجموعها عن تيار يقف فـــى مواجهة مباشرة مع الرياض وواشنطن ويهدد كثيراً المصالح المكتسبة.

غياب مراكز الدعم الدولية ذات الوزن، وفـــك الارتبـــاط بـــأى حركـــة اجتماعية، ساهمت كثيراً فى انزلاق بن لادن وزبانيته فى نشاط قتالى لـــم يعـــد أحد يستطيع التمييز فيه بين المصالح التى يخدمها أو تلك التى يهددها بـــالفعل. ولما كان وجوده داخل أفغانستان طالبان لم يتح له قط وسائل القيـــام بمعركتـــه المناهضة للسعودية، فقد سعى - لكى يكسر عزلتـــه - إلـــى توســـيع طموحـــه «الجهادى» ليشمل العالم بأسره. فقام بتأسيس الجبهة الإسلامية الدوليـــة ضـــد اليهود والصليبيين فى فبراير 1998، والتى وقع على وثيقتها التأسيســـية زعيـــم مجموعة الجهاد المصرية الدكتور أيمن الظواهرى وأحد مواطنيه من **الجماعـــة الإسلامية** وبعض المسئولين عن مجموعات إسلامية صغيرة من شبه الجزيـــرة الهندية. يعود هذا النص المختصر[26]، الذى يرجع بكثرة إلى القرآن وإلى مـــن لا

يمكن تلافيه: ابن تيمية، إلى ذكر الاتهامات الموجهة إلى «التحالف الصهيونى الصليبى» وينتقل إلى مستوى جديد من المواجهة معه بأن أصدر **فتوى** تنص على أن «كل مسلم قادر، عليه **فرض عين** بقتل الأمريكيين وحلفائهم المدنيين والعسكريين فى أى بلد يستطيع فيه عمل ذلك». فى 7 أغسطس التالى - احتفال العام الثامن لوصول القوات الأمريكية إلى العربية السعودية تلبية لنداء الملك فهد - دمر انفجاران متزامنان سفارتى الولايات المتحدة فى نيروبى (كينيا) ودار السلام (تنزانيا). أسفر الأول عن مقتل 213 فرداً (منهم 12 أمريكيا) وعن أكثر من أربعة آلاف وخمسمائة جريح، والآخر أسفر عن وقوع أحد عشرة قتيلا وخمسة وثمانين جريحا (لا أحد منهم من الأمريكيين). لم تتوان الولايات المتحدة عن تحميل بن لادن المسئولية: بعد هجوم بواسطة صواريخ عابرة للقارات دمر مصنعاً للمواد الكيماوية فى الخرطوم وبعض معسكرات التدريب فى أفغانستان[27] فى 20 أغسطس، وجه الاتهام لبن لادن بالتآمر وخصص مبلغ خمسة ملايين من الدولارات للقبض عليه. فى أحاديثه للصحافة التى أعطاها من مخبئه فى أفغانستان ترك الشك يحوم حول اشتراكه المباشر فى الهجمات التى حدثت فى أفريقيا مع إعلانه بأنه يهنئ نفسه على أنها وقعت[28].

مجازر نيروبى ودار السلام تدخل فى إطار نفس منطق تلك التى حدثت فى الأقصر فى نوفمبر 1997 أو فى الجزائر فى الفترة ذاتها: فبعد أن انقطع عن قاعدته الاجتماعية يلجأ التيار الإسلامى الراديكالي إلى الإرهاب المتنثر بطريقة أو أخرى بتبريرات دينية، كما أن معظم ضحاياه لا علاقة لهم بالعدو الذى حدده «الجهاديون»[29]. الإرهاب على الطريقة الاستعراضية الضخمة يعتبر مناسباً - بفضل التغطية الإعلامية التى يتيحها - لتقديم نفسه على أنه بطل قضية وهو يحاول استعادة التعاطف الشعبى من خلال العرض التليفزيونى فى غياب عمل فعلى فى التغلغل الاجتماعى. إلا أن ذلك يعتبر رهاناً كله مخاطر يولد، إلى جانب بضع التعبيرات المتعاطفة الوقتية، مناهضة قوية ومنظمة أهم بكثير على المدى القصير من هذا التعاطف، من قبل الطبقات الوسطى المتدينة. وهذه المناهضة تشجع تلك الطبقات على الابتعاد عن كافة الهوامش المتطرفة داخل التيار الإسلامى التى تؤدى إلى طرق سياسة مسدودة وأن تبحث فى اتجاه آخر عن سبل الاندماج فى المجتمع الحديث.

9
بين المطرقة والسندان: حماس، إسرائيل، عرفات

كان لحرب الخليج عام 1991 وهزيمة العراق هزيمة ساحقة نتائج مباشرة على الصراع الإسرائيلي، فهى التى أجبرت النخب السياسية فى الدولة العبرية وفى منظمة التحرير الفلسطينية على بدء عملية السلام التى كان من المفروض أن تتسع لتشمل معظم الدول العربية. إلا أن الصراع ذاته كان قد تحول إلى صيغة إسلامية فى التعبير عن نفسه منذ الانتفاضة التى بدأت عام 1987 والتي شهدت تزايد تأثير الحركتين الإسلاميتين حماس، وبقدر أقل، الجهاد الإسلامى على حساب الهيمنة شبه الكاملة التى كانت تمارسها من قبل منظمة التحرير الفلسطينية. فى اللحظة ذاتها التى تحولت فيها المجموعات الراديكالية إلى العنف فى الجزائر وفى مصر، حفزها إلى ذلك وصول النشطاء العائدين من أفغانستان عام 1992.

واجه الإسلاميون الفلسطينيون تحدياً سياسياً أساسياً: عقد سلام مع إسرائيل. ظاهر الأمر كان أن ذلك يمثل عائقاً أمام قضيتهم، بما أنه يقوى من قبضة منافسيهم فى منظمة التحرير الذين سيصبحون على رأس كيان دولة معترف بها من المجتمع الدولى والذين سيرون بذلك نضالهم الذى مارسوه لمدة نصف قرن يصل إلى نتيجة ملموسة. غير أن شروط السلام التى وضعت فى وقت كانت منظمة ياسر عرفات تعانى فيه من ضعف سياسى (ومالىّ) كبير كان يعوق إمكاناتها على التفاوض، كانت ستجعل من السلطة الفلسطينية - المقيمة فى غزة فى البداية - بنياناً غير قابل للاستمرار فى الوجود، معتمداً بشكل وثيق على نزوات الأغلبية الحاكمة فى إسرائيل. كانت المنظمة تعرّض نفسها بذلك إلى تحويل الأراضى الفلسطينية المستقلة ذاتياً إلى «بانتوستانات[1]»، بل وإلى

تحويل عرفات إلى (المارشال) بيتان(*)، وهو موقف سيفتح آفاقاً سياسية واسعة أمام «الحل الإسلامي البديل» الذي كانت تنادى به حماس.

كانت الحركة الإسلامية إذن أمام لعبة سياسية بالغة الحساسية: فقد كانت تتمتع برأسمال ضخم من التأييد الاجتماعي في أوساط الشباب الفقير وفي البورجوازية القائمة على التجارة؛ وكان عليها أن تستثمر رأس المال هذا سياسياً، وكان ذلك بمواكبة خيبة الأمل الناجمة عن بطء عملية السلام أو عن دخولها إلى طرق مسدودة، بل وعن استبداد أو فساد قادة سلطة الحكم الذاتي الفلسطينية؛ كما كان عليها أن تواصل الضغط دون أن تنحرف في اتجاه إرهاب المجموعات الإسلامية المتطرفة التي قذفت بها في ذلك الوقت رياح **الجهاد** في كل من مصر والجزائر. إلا أن قوة جاذبية العنف كانت كبيرة في مواجهة القمع الإسرائيلي وتراكم أعمال تضييق الخناق والإذلال الإسرائيلية؛ وكانت تجد لها صدى مؤكد في نفوس الجيل الشاب الذي وصل إلى سن الرشد عندما اندفع بكل قوته في **الانتفاضة** اعتباراً من نهاية عام 1987، وكان يرفض أن يكتفي بالكلمات المعسولة أو ببعض فتات من السيادة في الوقت الذي كان يعاني فيه من مستوى معيشة يثير الأسى. في هذه اللعبة السياسية ثلاثية الأطراف، التي لم يكن الإسلاميون يواجهون فيها الزعماء الوطنيين فقط ولكن كان في استطاعتهم أيضاً تحسين الأوراق التي في يدهم باستثارة إسرائيل بطريقة فاعلة في اتجاه القمع، كاشفين بذلك درجة ضعف منظمة التحرير، عرفت حماس كيف تناور بمهارة إلى أن دخل الحكم الذاتي حيز التنفيذ في عام 1994؛ فقد حافظت على قدر كبير من التناسق بين قاعدتها الشعبية وأهداف الطبقات الوسطى المتدينة التي انعكست هويتها في الحركة والنخبة المفكرة (الانتليجنسيا) الإسلامية المحنكة – التي يتمركز جزء منها في الولايات المتحدة – والذي كان يورد لها خطابها السياسي. إلا أن حماس وقعت بعد ذلك، مثلها في ذلك مثل العديد من الحركات الإسلامية الأخرى التي تسممت بأيديولوجية **الجهاد** المسلح، في شوك الإرهاب، على حين كانت منظمة التحرير الفلسطينية، وعلى الرغم من بعض النكسات، قد توصلت بطريقة أو بأخرى إلى إقامة جهاز للدولة، ثم إلى تنظيم

(*) رئيس حكومة فيشي في فرنسا. والمتعاونة مع الاحتلال النازي صاحب السلطة الفعلية في كافة أنحاء فرنسا. (المراجع)

انتخابات عامة في يناير 1996. هنا انقسمت حماس بين الفصيل الأكثر راديكالية والأكثر نشاطا وبين المتعاطفين معها الأكثر اعتدالا - وهم الذين رغبوا في أن يشاركوا في اللعبة السياسية الجديدة وفي أن يؤسسوا لهم حزبا وفي أن يقلبوا صفحة العنف المدمر للذات. فقدت حماس لهذا السبب مقدرتها على التعبئة التجميعية لشرائح متباينة والتي جعلت منها في، بداية العقد، المتحدي الأخطر للنظام الذي شيده ياسر عرفات.

كان انتصار الولايات المتحدة على رأس التحالف المناهض للعراق في 1990-1991 قد غير تماماً وبعمق من معطيات الصراع الإسرائيلي الفلسطيني. ففي عالم لم يعد فيه وجود للاتحاد السوفيتي، كان في استطاعة القوة العظمى الوحيدة والمنتصرة أن تفرض على الخصمين التوقيع على سلام يتناسب مع مصالحها. الواقع أن إسرائيل، التي تلقت بعض ضربات من صواريخ «سكود» أطلقها العراق على أراضيها، قد اضطرت أن تترك لواشنطن مسئولية الدفاع عنها، حتى تتحاشى أن تقع الدول العربية المشاركة في التحالف تحت ضغوط أقوى من أن تتحملها من جانب رأيها العام في حالة حدوث هجوم «صهيوني» ضد العراق «الشقيق» وهكذا وجدت الدولة العبرية أن هامش المناورة قد ضاق للغاية أمامها في مواجهة حكومة أمريكية يديرها الجمهوريون الذين هم أقل تأثراً في العادة - لوجهة نظر الناخبين اليهود من الديموقراطيين. علاوة على ذلك فإن الرئيس جورج بوش كان قد وصل إلى السياسة بعد أن كان قد أمضى حياته المهنية في مجال البترول التي جعلته منفتح إزاء طرق التفكير الفكرية السياسية لعواصم الممالك البترولية في الشرق الأوسط، التي يعنيها أن تعيد الولايات المتحدة موازنة سياستها في المنطقة لصالحهم. كان ضعف إسرائيل الظرفي هذا يوازيه ضعف منظمة التحرير المترتب على التأييد المشئوم الذي منحه ياسر عرفات لصدام حسين. فقدت المنظمة الفلسطينية، عقاباً لها على ذلك، القدر الأكبر من الدعم المالي الذي كانت تتلقاه من شبه الجزيرة العربية، مصدر ميزانيتها والتي كانت تعيد توزيعه بعد ذلك في الأراضي المحتلة؛ اضطرها توقف التمويل إلى إغلاق بعض المؤسسات التي كانت تعتمد عليه[2]. أدى ذلك إلى فقدانها العديد من الولاءات ونقاط الارتكاز المساندة، كما أدى أيضاً إلى ضعفها أمام حماس التي كان لحرصها الشديد جداً أثناء حرب

الخليج أثره، إذ أنها كوفئت على العكس من المنظمة، بفيض كريم من البترودولارات.

لم تجد كلّ من الحكومة الإسرائيلية وقيادة منظمة التحرير الفلسطينية مفرا آخر غير عملية السلام التى أخذت شكل مؤتمر مدريد في ديسمبر 1991. عند هذه المرحلة لم تكن المنظمة الفلسطينية ممثلة سوى بطريقة غير مباشرة من خلال وفد من الشخصيات قدم من الأراضى انضم إلى الوفد الأردنى – بعض من تلك الشخصيات أثبت فيما بعد استقلالية آراءه. لم تتوقف منظمة التحرير عن العمل على تعديل تلك القواعد التى تقلل من وضعها وتجعلها أكثر هشاشة عما هى عليه فى مواجهة انتقادات المعارضات الإسلامية والماركسية التى رأت فى مساوماتها نوعاً من الاستسلام. نجحت حماس، على الرغم من أن السلطات الإسرائيلية كانت قد منعتها[3]، فى التوصل إلى استثمار التخوف من مفاوضات سلام، بدت غير مواتية للمصالح الفلسطينية من وجوه عديدة، بأن أيدت قوائم فى الانتخابات المهنية قدمها المتعاطفون معها. فى يناير 1992 احتاجت منظمة التحرير الفلسطينية انضمامها إلى معارضيها العلمانيين من الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين والجبهة الديموقراطية لتحرير فلسطين[4] لكى تتحاشى – وكاد ذلك أن يحدث– نجاح القائمة الإسلامية فى انتخابات نقابة المهندسين فى غزة. إلا أن هذه الأخيرة حققت نصراً كاملاً فى الغرفة التجارية فى رام الله، علماً بأن المدينة علمانية بشكل كبير ويسكنها عديد من المسيحيين، وهو ما برهن على أن لحماس سنداً حقيقياً فى الطبقات الوسطى. وفى شهر مايو لم تفلت المنظمة من الهزيمة فى انتخابات غرفة نابلس (إذ إنها حصلت على 3% فقط أكثر من الـ 45% التى حصلت عليها القائمة الإسلامية) إلا بعد أن ضاعفت من تعبيرها عن تدينها.

على الرغم من أن حماس أثبتت من خلال الانتخابات أنها ثبتت أقدامها فى أوساط البورجوازية المتدينة، فهى لم تتوانى عن تقديم مجال يُنَفس به الشباب الفقير المتطرف عن نفسه، بأن احتفظت لنفسها بالسيطرة على الشارع فى مواجهة منظمة التحرير. وتعرض «الصقور» فى منظمة التحرير لهجوم خصومهم الإسلاميين من فصائل عز الدين القسام[6]، الذين ضاعفوا من تحرشاتهم ضد الإسرائيليين. وإذا كان عام 1992 قد شهد تناقصاً واضحاً فى

حدة الانتفاضة بصفتها حركة عصيان وتمرد جماهيرى، فقد تميز، من ناحية أخرى بتصاعد عدد اغتيالات العسكريين والمدنيين الإسرائيليين، التى أعلنت حماس مسئوليتها عن جزء كبير منها. فى 13 ديسمبر، موعد الاحتفال بمرور خمس سنوات على تأسيس الحزب الإسلامى، اختطفت فصائل عز الدين القسام ضابط صف إسرائيليا فى اللد (داخل الأراضى الإسرائيلية ذاتها) وطالبت بالإفراج عن مرشد الحزب الدينى الشيخ أحمد ياسين. وبعد يومين وجدت جثة الرهينة موثوقة بالحبال ومطعونة بالخناجر على جانب إحدى الطرق فى الضفة الغربية. هذا العمل الرمزى القوى – الذى يذكرنا بعمليات الهجوم العنيفة الأولى الذى قامت بها منظمة الجهاد الإسلامى ضد جنود الدولة العبرية – أوضح أن حماس لا تخشى إسرائيل، وأنها غير مقيدة بعملية التفاوض التى بدا أنها عاجزة عن إحراز أى تقدم، وأنها بقيت متمسكة بموقعها عند قمة العنف المسلح وكان ذلك فيه دعم للقواعد المؤيدة لها بين النشطاء الأكثر تطرفاً. أحرجت عملية الاغتيال أيضاً بدرجة كبيرة منظمة التحرير التى أدانتها مما أثار عليها هؤلاء النشطاء ذاتهم. اتخذت حكومة حزب العمال برياسة إسحق رابين، الذى كان قد وصل إلى السلطة فى شهر يونيو من العام ذاته، إجراءاً رمزياً على الدرجة ذاتها من القوة لكى يهدئ من المشاعر المتوهجة والغضب الشديد للسكان الإسرائيليين. ألقى القبض على أربعمائة وثمانية عشر من قادة ونشطاء حماس والجهاد الإسلامى ورحلوا إلى مرج الزهور، وهى قرية جبلية فى جنوب لبنان، لا يحميها اسمها الشاعرى من قسوة الشتاء.

تلا ذلك عديد من عمليات الشغب العنيف للغاية فى الأراضى المحتلة التى حولت الإسلاميين المرحلين إلى أبطال بالنسبة للشباب كله بشكل يتجاوز حدود المتعاطفين المعتادين، على حين كانت الصحافة فى العالم كله تأتى لإلقاء نظرة على المنفيين وأقدامهم مغروزة داخل الثلج الأبيض. وجدت كاميرات التليفزيون أمامها – بدلاً من أوجه وسنح مرعبة للإرهابيين – أساتذة وطلبة جامعيين وأطباء ومهندسين ومعهم أئمة يعبر بعضهم بلغة إنجليزية ممتازة عن مواقف حماس السياسية ومناهضتها لإسرائيل وعدم ثقتها فى منظمة التحرير. «باستهدافها» الصفوة المفكرة الإسلامية اعتقدت إسرائيل أنها ستشتت تنظيم الحركة بحرمانها من كوادرها. إلا أن هؤلاء حولوا منفاهم إلى عملية

علاقات عامة فاعلة وقوية، أحاطت تيارهم بهالة القمع وأعطته جائزة المقاومة الأكثر صدقاً لقمع الدولة العبرية. بلغ الإحراج الذى وجدت هذه الأخيرة نفسها فيه ذروته عندما طالب مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة بعودتهم الفورية وبدون شروط[8]. وبينما كانت المفاوضات تجر أقدامها كان المنفيون ينظمون الدروس والمحاضرات، وأعطوا هذه العملية اسم «جامعة ابن تيمية» إشارة إلى المفكر المشهور فى القرون الوسطى الذى يستلهم التيار الإسلامى السنّى قدراً كبيراً من فكره.

اضطرت منظمة التحرير إلى تعليق مشاركة الوفد الفلسطينى فى مفاوضات السلام، وأضحت رهينة عملية لا سيطرة لها عليها، فى حين كانت المواجهة المباشرة بين إسرائيل وحماس تجعل سلطتها تتآكل وتحط من قدرها. ولكن السلطة من جهة أخرى كانت معتمدة بصورة حيوية على إحراز تقدم ذى معنى فى عملية السلام، تتغلب بها على تحفظات الشعب الفلسطينى الذى ازدادت إحباطاته وازداد تقرباً من نداءات الإسلاميين. لهذا السبب جرت، فى الشهر ذاته الذى رحّل فيه المنفيون إلى لبنان، اتصالات سرية ومباشرة بين ممثلين لياسر عرفات ومبعوثين من الحكومة الإسرائيلية والتى أدت إلى إعلان المبادئ فى «أوسلو» الذى تم التوقيع عليه فى واشنطن فى 13 سبتمبر 1993. الإعلان، الذى جعل من غزة وأريحا أولى الأراضى الفلسطينية التى ستوضع تحت سلطة منظمة التحرير، وجد فيه الجانبان مبعثاً للارتياح: تخلصت إسرائيل من بؤرة المشاكل فى غزة حيث يكلفها الكثير الحفاظ على النظام، وكان فى إمكان المنظمة الفلسطينية أن تقدم لشعبها نتيجة أولية ملموسة، كمقدمة لقيام دولة مستقلة. كانت المنظمة تنتظر أن تؤدى هذه البداية الرمزية إلى إحداث تواتر يسمح لها باستعادة المبادرة السياسية التى كانت نجاحات حماس تعرقلها.

وبالفعل حقق التوقيع على إعلان المبادئ لمنظمة التحرير الفلسطينية ارتفاعاً فى شعبيتها فى الأراضى: جاءت ترجمة ذلك على المدى القصير الانسحاب الذى طال انتظاره للجيش الإسرائيلى ونهاية الاحتلال المباشر، على الأقل فى جزء منها. غير أنه عمل على فتح جبهة مناهضة لعرفات تجمعت فيها، حول حماس، مختلف فصائل اليسار المعارض: وبعد خمسة أيام من التوقيع تجمع نشطاؤها ليعبروا لعرفات عن سخطهم فى غزة فى مؤتمر شعبى

كبير. فى نوفمبر وديسمبر أسفرت الانتخابات الطلابية في جامعة بير زيت – التى تعتبر درجة التسييس مرتفعة فيها – عن هزيمة نكراء لقوائم منظمة التحرير فى مواجهة تحالف خصومها.

مع اقتراب الحكم الذاتى وجدت حماس نفسها أمام معضلة سياسية حقيقية، فيما بين مواقفها المبدئية المطالبة بالحد الأقصى بتحرير كامل أراضى فلسطين «من النهر (الأردن) إلى البحر» حيث ستقام «الدولة الإسلامية» والطموحات اليومية للشعب. والشعب كان يريد التخلص فى أسرع وقت من الاحتلال وكان يؤيد الاتفاقيات التى تسمح له بذلك، ولكنه كان غير راض عن الشروط القاسية التى تفرضها إسرائيل. كان على المنظمة الإسلامية إذن استخدام القدر الكافى من العنف للضغط على منظمة التحرير وعلى الدولة العبرية – وهى الاستراتيجية التى أفادتها كثيراً فى السنوات السابقة – دون أن تؤثر سلباً وبالكامل باستفزازاتها على الانسحاب الإسرائيلى، خشية أن تثير ضدها السخط الشعبى. عكست هذه المعضلة أيضاً الأهداف المتناقضة للمكونات المجتمعية للتأييد الذى تحظى به والتى قد يضع الحكم الذاتى تماسكها فى امتحان عسير. كان شباب المدن الفقير، الذى كانت كتائب عز الدين القسام شبه المستقلة تجند الكثير من بينهم، يكتفى بشعارات الحد الأقصى والعنف والتى وجدت تبريراً لها لدى قادة الخارج، المتمركزين خصوصاً فى عمان والزوار المنتظمين لطهران. أما الطبقات الوسطى المتدينة فقد كانت تأمل من ناحيتها أن تشارك، حتى ولو بوصفها معارضة، فى إقامة سلطة سياسية جديدة تسيطر على المصادر الاقتصادية التى لا غنى عنها لنشاطاتها[9]، أى على المعونة الأجنبية: عبرت عن هذه الآمال تصريحات مختلفة للشيخ ياسين والقادة الذين خرجوا من هذا الوسط، والتى لم تستبعد تأسيس حزب إسلامى شرعى داخل نظام سلطة الحكم الفلسطينية والمشاركة فى الانتخابات التى ستجرى فيها. فى عام 1994 بدت حماس كما لو أنها تستطيع التوفيق بين طموحات أعضائها المتناقضة واستمرارها فى إضعاف منظمة التحرير التى كانت تستعد لتصبح فى 12 يوليو حكومة السلطة الذاتية: كانت حماس بالفعل المستفيد السياسى الأول من مجزرة الخليل: عندما قام مستعمر، من مستعمرة كريات أربع اليهودية القريبة، وهو عضو فى حركة يمينية متطرفة بمجزرة راح ضحيتها ثلاثون مسلما فلسطينيا

فى 25 فبراير، عندما فتح مدفعه الرشاش على المصلين فى الجامع المشيد فوق مقام إبراهيم. أعمال العنف التى تلت الحادث، والتى أدت إلى مصرع عدة عشرات من الضحايا الإضافيين، جعلت وضع منظمة التحرير أكثر هشاشة بعد أن وجه إليها اتهام بأنها تتفاوض مع خصم خرج من بين صفوفه صاحب المجزرة. بينما حصلت حماس على تصريح شعبى غير مشروط بالانتقام للضحايا: فى شهر أبريل أدت عدة هجمات انتحارية قام بها نشطاؤها داخل الأراضى الإسرائيلية إلى وقوع أكثر من عشرة قتلى وعشرات الجرحى اليهود. وهو ما أدى كإجراء انتقامى إلى إغلاق الأراضى وإلى عمليات اعتقال واسعة النطاق فى الأوساط الإسلامية. فى هذا السياق المأسوى تم التوقيع فى القاهرة فى 4 مايو على الاتفاقيات التنفيذية لإعلان المبادئ الإسرائيلى - الفلسطينى، الذى ينظم نقل السيادة وتحديد الأراضى التى سيتم الجلاء عنها، وحجم قوات الأمن الفلسطينية، إلخ. ابتداء من يوليو، عند قيام سلطة الحكم الذاتى بمهامها أصبحت مسئولية قمع حماس تقع على عاتقها بدلا من الجيش الإسرائيلى[10]: وهو وضع غير مريح بالنسبة لعرفات ولفريقه من «جماعة تونس[11]» الذين وصلوا معه على أرض فلسطين التى لم يكن بعضهم قد وطأتها أقدامه من قبل. استمر الحزب الإسلامى فى القيام بعملياته؛ وفى شهر أكتوبر على وجه الخصوص اغتيل بعض الإسرائيليين فى القدس، واختطف جندى جديد تم اغتياله أيضاً عندما شن الهجوم على المكان الذى كان محجوزاً فيه، وفجرت سيارة نقل فى تل أبيب فى عملية انتحارية تسببت فى مصرع عشرين شخصا.

فى بداية نوفمبر كان اغتيال القائد العسكرى للجهاد الإسلامى فى غزة - فى عملية انتقامية حملت الأجهزة الإسرائيلية مسئوليتها - مناسبة لتندد الجماهير الفلسطينية بعرفات أثناء الجنازة، وهو حدث لم يكن أحد يتصور حدوثه من قبل. فى 18 نوفمبر وصلت العملية إلى ذروتها عندما فتحت الشرطة، التى كانت السلطة الفلسطينية قد أقامتها لتوها، النار على متظاهرى حماس بعد الصلاة فى الجامع الكبير فى غزة، فقتلت ستة عشر شخصا. الوضع المعنوى لعرفات كان متدنياً للغاية ولم ترفع من شأنه الآثار الجانبية للإجراءات العديدة المناهضة للإرهاب التى اتخذتها إسرائيل: مضاعفة أعداد نقاط التفتيش ومراجعة أوراق الهوية ومنع التجوال فى الضفة وعند الحدود مع غزة وهى

الإجراءات التى جعلت حياة الفلسطينى العادى مستحيلـة. لم تؤد اتفاقيات الحكم الذاتى إلى أى تحسن فى الحياة اليومية. بعد انتهاء الإحساس الأول بالارتيـاح من التخلص من وجود المحتل. وبدت حماس إذن هى المستفيد الرئيسـى مـن العملية.

كان عام 1995 هو الذى وصلت فيه هـذه العمليـة التراكميـة للتحـول الراديكالى للحركة الإسلامية إلى ذروتها – وهو العام ذاته الذى بدأت تحدث فيه هذه الظاهرة بحذافيرها فى مصر والجزائر. استمر العنف فى الأشهر الأولـى من العـام من خلال الهجمات الانتحارية على إسرائيل. إلا أن العنف لم يكـن يشكـل قوة إلا بمقدار استخدامه وسيلة للتفاوض فى ظروف أفضـل، لإجبـار الدولة العبرية على تقديم تنازلات فى الوقت الذى كانت تضاعف فيه من أعـداد العوائق التى تضعها أمام تنفيذ الاتفاقيات[12]. كان هذا الأمل هو الوحيد الذى أدى بالشعب الفلسطينى إلى تحمل استخدام القوة، على الرغم من فداحـة الثمن الذى كان يتعين تسديده فوراً، بسبب الإجراءات الانتقامية الإسرائيلية والتى أخـذت شكل هبوط مأساوى فى مستوى المعيشة بسبب محاصرة الأراضى. ولكن فـى 1995 بلغ إرهاب حماس – مثلما حدث للمجموعة الإسلامية المسلحة الجزائريـة أو **للجماعة الإسلامية** المصرية – حدوده النهائية. لم يستسلم الخصـم (وهـو السلطة فى القدس والجزائر والقاهرة) وتزايدت آلام الشعب. عـلاوة علـى أن السلطة الفلسطينية – فى غزة – قد حسنت من قدراتها القمعية وعـرف عـدة آلاف من القادة والنشطاء الإسلاميين طريق معتقلاتها؛ كما تم كشف شـبكاتهم، ووضعت مصادر تمويلهم الخارجية تحت السيطرة ومساجدهم تحت الرقابـة .. وأخيراً كانت قوات الأمن التابعة للحكم الذاتى[13] هى أهم مورد محلـى لفـرص العمـل، وكانت تجند قواتها من الشباب الفقير من بين سكان المدن الذى كـان يقوم **بالانتفاضة**: وهم ينتمون إلى الوسط ذاته الذى تنتمى إليه القاعدة الشـعبية المتطرفة لحماس، مما جعل المراقبة والوقاية أسهل. مجموع هـذه العوامـل – بالإضافة إلى الأزمة الختامية التى ضربت الجهاد الإسلامى باغتيال الموسـاد لرئيسه[14] – ساعد على فصل الراديكاليين القادمين من الأوساط الشـعبية عـن الطبقات الوسطى المتدينة المعتدلة. وكما حدث عند نهاية **الانتفاضة** كانت هـذه الأخيرة قد أنهكت اقتصادياً[15]، وأخذت تأمل فى حـدوث شـكل مـن النجـاح

لمفاوضات السلام، وخشت أن يؤدى إضعاف عرفات داخلياً إلى الوصول فـــي نهاية الأمر إلى نتيجة سلبية بالنسبة للفلسطينيين عموماً. بعض قــــادة حمـــاس «المعتدلين» انسحبوا منها، مما أدى إلى أن دخلت منظمة حماس في مفاوضـات مع سلطة الحكم الذاتي في خريف 1995 لإيجاد أسلوب تعايش **modus vivendi** من أجل الإعداد للانتخابات العامة المقررة في بداية 1996. أدى عدم الوصــول إلى اتفاق في النهاية إلى أن قادة الحركة في الخارج قرروا اختيار الامتناع عن التصويت. تاركين لعرفات حرية تشكيل المجال السياسي المؤسساتي على هواه.

في هذا السياق اغتيل رئيس الوزراء الإسرائيلي على يد إرهابي يـــهودي قادم من الوسط الديني في 4 نوفمبر. وضعت الانتخابات التشريعية، التي بـدأت لاختيار خليفته، الإسلاميين الفلسطينيين مرة أخرى في قلب المسألة السياســية. وفاة «مسئول التسليح» في حماس، يحي عياش[16]، تلتها عمليات انتقامية: عـــدة عمليات انتحارية مثيرة كانت نتيجتها سقوط ثلاث وستين ضحية في إســـرائيل. نتج عن ذلك أن الناخب الإسرائيلي انتخب السيد نتنياهو في 29 مايو 1996 [17]. خطاب زعيم الليكود اتسم بالحزم – وبالنسبة لحماس كانت سياسته الرامية إلـى إعاقة عملية السلام تصب في صالـــح أهداف الإسلاميين وذلك لتصعيبه مهمـــة السلطة الفلسطينية بدرجة كبيرة. إلا أن الاستراتيجية الاستفزازية تلك انقلبـــت على واضعيها: فلم تؤد العمليات الجديدة في مارس ويوليو وخاصة في ســبتمبر 1992 والتي نتج عنها سقوط سبعة عشر قتيلاً في القدس[18]، سوى إلى تشـــدد لا يرحم من جانب السلطات الإسرائيلية.

أدى حصار الأراضي طبقاً لسيناريو معروف جيداً إلـــى خنقها اقتصادياً – في الوقت الذي أعاد فيه نتنياهو عملية إنشاء المســــتعمرات اليهوديـــة وجمـــد الانسحاب التدريجي من الضفة الغربية. الغاية السياسية للإرهاب تبدو في هـــذه الصورة، غير واضحة بشكل متزايد، بل أنها تبـــدو ســلبية، بالنســبة لشـــعب فلسطيني منهك وفاتر الحماس. في غياب بديل آخر واقعي نجحت حكومة الحكم الذاتي – وعلى الرغم من السخط والنقد الموجه لتسلطها ولعدم كفاءتها وفســـاد بعض أعضاءها – في تأكيد سلطاتها. شهد المجلس التشريعي (وهو البرلمـــان الذي انتخب في 1996) دخول شريحة من الشخصيات المحلية وبعض أعضـــاء الطبقات الوسطى عالم السياسة، وأغلبهم مرتبط بمنظمة التحرير وأيضاً بالتيـار

الدينى بمعناه الواسع، وهم يبــدون أكثر ارتباطاً بالأمور البراجماتية العملية من التصريحات الأيديولوجية ويودون أن يقيمون تواصلا مع «بلاد فلســطين فــى حياتها اليومية[19]» التى لا تنتظر الكثير من عودة العصور العظيمة التى تعد بــها **الجهاد**. وحماس ذاتها إذ تخشى حدوث انقسام قاتل داخل الصفوف الفلســطينية «تعتقد أن الصهاينة توصلوا إلى تجنب مواجهة الحركة وبرنامجها **للجهاد** بـــأن تــواروا خلف سلطة الاستقلال الذاتى الفلسطينية[20] ولكنها أيضاً واعية بأنها لــو واجهت عسكريا هذه السلطة الفلسطينية فإنها تكون بذلك قد حققت أحـــد أهــم الأهداف الصهيونية». أمام عدم مقدرة الحركة الإسلامية الفلسطينية على حــل هذه المعضلة، فإنها لم تعد تشكل فى هذه السنة الأخيرة من القــرن (العشــرين) بديلا ذا مصداقية له خطورته على سلطة منظمة التحرير الفلسطينية.

10

المعارضة الإسلامية لصاحب الجلالة الهاشمية: الإخوان المسلمون فى الأردن

فى الأول من يناير 1991 وبينما كان جيش صدام حسين محتلا للكويت لمدة خمسة شهور، وكانت قوات التحالف الدولى المقيمة فى العربية السعودية، «أرض الحرمين الشرفين»، تستعد لشن عملية «عاصفة الصحراء»، عيّن الملك حسين عاهل الأردن، الذى هو المتحدث المفضل لدى الغرب فى المشرق، مجلس وزراء جديد، ينتمى سبعة منهم (من مجموع واحد وعشرين وزيراً) إلى التيار الإسلامى. مثل هذا الاختيار، على أعلى مستويات السلطة، يعكس الثقل الذى اكتسبه هذا التيار فى البرلمان المنتخب عام 1989. فقد حصل على أربع وثلاثين مقعداً (من ثمانين). وكان النظام فى هذا البلد الصغير، ذى الثلاثة ملايين ونصف مواطن، أكثر من نصفهم من أصل فلسطينى، محتاجاً احتياجاً ملحاً للإخوان المسلمين وحلفائهم لاحتواء رأى عام مناهض بشدة للتدخل الدولى ضد العراق. الغضب الشعبى الشديد كان فى إمكانه أن يخرج عن السيطرة ويستهدف النظام الملكى ذا البنيان الهش.

الإخوان المسلمون الأردنيون والفلسطينيون لهم تاريخ مشترك طويل، ازدادا تقارباً عبر عقدين (1948–1967) كانت الضفة الغربية للأردن فيه جزءاً من المملكة الهاشمية. أعضاء جماعة الإخوان، الذى تزامن تأسيسها فى عام عام 1946 مع تأسيس المملكة، عدّوا أنفسهم «المدافعين عن العرش[1]»، والمدعمين لشرعيته الدينية، مقابل تمتعهم بالرعاية الملكية، فى زمن كانت الدول العربية الأخرى تشهد ازدهار التيار القومى وتطارد الإخوان. كان تدخلهم فى المجال السياسى يتم بكل حرص خلال العقود الأولى من وجودهم[2]. وكانوا يشاركون فى الجانب الدينى من النسيج الاجتماعى عبر شبكة من المساجد

والجمعيات الخيرية. وكانوا يشكلون مجال العمل المفضل للأعيان المحليين[3] في الوقت الذي استولت فيه أسرة مالكة من خارج المكان على السلطة - وهم الهاشميون القادمون من الجزيرة العربية وهي الأسرة التي طردها آل سعود عام 1925. على الضفة الغربية من نهر الأردن، التي احتلتها إسرائيل في يونيو 1967، استمر الإخوان المسلمون في اتخاذ السلوك التديني المحض، دون أي شيء آخر، ولمدة عشرين عاماً أخرى، حتى تفجرت **الانتفاضة** وتأسست حماس في ديسمبر 1987 [4]. على الضفة الشرقية وقف الإخوان مؤيدين للملك حسين، أمام العديد من مخططات القومية العربية للإطاحة به ومن عمليات الإثارة التي يقوم بها ضده اللاجئون الفلسطينيون؛ تأييدهم هذا، الذي لا بديل عنه للملك، جاء عبر شبكاتهم المنتشرة داخل المدن. فباستثناء عبد الله عزام وبعض العشرات من تلاميذه، لم يشارك الإخوان الأردنيون -فيما بين 1967 و1970- في القتال ضد إسرائيل بسبب مناهضتهم لـ«علمانية» منظمة التحرير الفلسطينية[5]. في سبتمبر 1970 وقفوا بمنتهى الولاء إلى جوار الملك في الصراع الدموي عندما واجه القيادة الفلسطينية وجنوا من وراء ذلك من الثمار الكثير. في السبعينيات والثمانينيات استقبلوا ودربوا إخوانهم السوريين الذين دخلوا في مواجهة دموية مع نظام حافظ الأسد[6]. تقلد بعض من نشطائهم ومؤيديهم بصفتهم الشخصية مسئوليات في الدرجات الإدارية العليا واستغلوا بدورهم مناصبهم تلك لتعيين كوادر وموظفين من داخل الجماعة. في عام 1984، وبمناسبة إجراء انتخابات برلمانية فرعية - ولم يكن البرلمان قد تجدد منذ عام 1976، تقدم الإخوان ببعض المرشحين: وحصلوا على ثلاث مقاعد من ثمان، علاوة على مقعد رابع حصل عليه «إسلامي مستقل». جاء هذا النجاح وهذا «التسييس» الأكثر صراحة، في وقت شاهدت الحركة مرحلة توسعية شملت العالم كله[7]. على المستوى المحلي حدثت هذه الطفرة الانتخابية في مرحلة توتر مع القصر، بعد أن أدى التقارب مع سوريا إلى أن ألقى القبض على الإخوان السوريين اللاجئين إلى الأردن وتم تسليمهم إلى دمشق بينما تم «تطهير» الإدارات الحكومية من الإسلاميين المعروفين بعد أن زادت المخاوف من تزايد تأثيرهم.

فى أبريل 1989 انفجرت أعمال شغب تسبب فيها ارتفاع الأسعار نتيجة لاتفاق مع صندوق النقد الدولى فى مَعّن فى جنوب البلاد: وكما حدث فى الجزائر فى أكتوبر 1988 قام المتظاهرون بتحطيم رموز الدولة، وكما حدث فى الجزائر أيضاً توسطت الحركة الإسلامية لتسهيل عملية عودة النظام وتلبية بعض المطالب. كوفئت الحركة فى البلدين بأن سُمِح لها بالمشاركة فى انتخابات مفتوحة وحرة نسبياً: الجبهة الإسلامية للإنقاذ – فى دولة يحكمها الجيش وغير مستعدة جيداً للمناورات الانتخابية – حققت نصراً هائلاً فى الانتخابات البلدية فى يونيو 1990. أما الإخوان الأردنيون – فى بلدٍ السراى الملكى فيه محنكة فى ألعاب السياسة[8] – فقد حصلوا على اثنين وعشرين مقعدا، بالإضافة إلى اثنى عشر إسلاميا «مستقلا». بحصولهم على 40% من المقاعد شكل الإسلاميون أهم كتلة فى المجلس ولكن لم يكن فى استطاعتهم التحكم فى الحكومة.

قرار المشاركة فى الانتخابات اتُخذ بعد مداولات جرت داخل جماعة الإخوان المسلمين بين «معتدلين» أغلبيتهم من الطبقات الوسطى المتدينة فى شرق الأردن، و«راديكاليين» يحظون بتأييد قاعدة هامة من بين شرائح اجتماعية ذات أصول فلسطينية وبخاصة اللاجئين الجدد وشباب المعسكرات. أيد الأوائل المشاركة وعرفوا عبر التسعينيات تطوراً جعل منهم مناصرين متحمسين للديموقراطية. أما الآخرون فهم يناهضون مثل هذا التصور معتبرينه كفرا، مثله مثل الانتخابات، ومع ذلك طالبوا بنصيبهم من المرشحين ما إن اتخذ مجلس شورى الجماعة قرار المشاركة. كان من بين هؤلاء عدد من الدعاة حولوا مقاعدهم فى البرلمان إلى منبر للوعظ.

لا يتضمن برنامجهم الاجتماعى السياسى أى إجراء يستهدف تعديل الهيراركيات القائمة وإنما يتميز قبل كل شيء بأنه يطالب بأن يتوافق العمل التشريعى كله مع أحكام **الشريعة**، وبأن يدعم التعليم الدينى لكونه مصدراً لفرص توظيف نشطاء الجماعة ووسيلة للتأثير فى الجيل الصاعد. وفى الأردن كما فى أى بلد آخر، كانت الوظيفة الأولى للخطاب الأيديولوجى الإسلامى: بالإضافة إلى نداءاتهم بالالتزام الأخلاقى لسلطة هى بالضرورة فاسدة لقلة تدينها، والدعوة إلى المثل الأعلى المتمثل فى إقامة الدولة الإسلامية الحقة هى توحيد مختلف شرائح المجتمع على الرغم من تباين أهدافها. فى الأردن استند

هذا الخطاب الإسلامى على نظام عمل يتسم بالكفاءة العالية للإشراف «الأبوى» على الشرائح الأكثر فقراً فى المجتمع، عن طريق شبكة ضخمة من جمعيات خيرية مرتبطة بالمساجد، تتبعها مستشفيات ومستوصفات ومؤسسات تعليمية تبدأ من الحضانة حتى الجامعة. هكذا أصبح الإخوان المسلمون والمتعاطفون معهم، فى بلدٍ التأمين الصحى فيه ضعيف والخدمات العامة متدهورة، هم أحد أهم العاملين فى المجال الاجتماعى، بجوار الجمعيات التى ترعاها الملكة[9]. ومع ذلك فقد اهتموا أيضاً بالطبقات الوسطى المُيَسَّرة مادياً، وقدموا لها خدمات مدفوعة الأجر وشيدوا إمبراطوريات مالية تشرف عليها مختلف فصائل الحركة – هذه الفصائل تتجادل فيما بينها عقائدياً ودينياً جدلاً يمتد أيضاً إلى تصارعها حول نصيب كل منها من السوق[10].

لهذه الأسباب بدت وساطة الإخوان المسلمين للنظام ضرورية ولا غنى عنها بعد أحداث الشغب التى وقعت فى ربيع 1989، ففتحت لهم أبواب البرلمان. فى المقابل وجد هؤلاء فى ذلك فرصةً للتأثير على العملية التشريعية لتدعيم دورهم كوسيط ورقيب على المجتمع بشكل مؤسسى. كان هذا هو السياق فى الأردن عندما هاجم صدام حسين الكويت فى 2 أغسطس 1990 مضيفاً بذلك جانباً مأساوياً إلى التوترات القائمة فى معطيات الموقف: ففى الأردن، كما هو الحال فى البلاد الأخرى، وضع هذا الاجتياحُ الحركةَ الإسلامية فى موقف حرج لأنها تمزقت بين المتعاطفين مع السعوديين داخل جهازها القيادى، والحماسة المؤيدة للعراق والمناهضة للغرب التى اجتاحت قاعدتها. أضف إلى ذلك أن الجالية الفلسطينية الكبيرة فى الكويت استقبلت فى مجموعها بكثير من التأييد الجيش العراقى، معتبرة إياه جيش تحرير قومياً عربياً، وهو رأى شاركهم فيه مواطنوهم فى الأردن – وقد نتج عن ذلك وجود قاعدة متينة من مؤيدى صدام حسين. وأخيراً أكمل إنزالُ قوات التحالف على شواطئ «أرض الحرمين الشريفين» عملية تحول قطاع من الرأى العام المتعاطف مع الحجج الدينية فى اتجاه مناهض جداً للغرب. انضم الإخوان، المعتدلون والمتعاطفون مع السعودية منهم، إلى هذا الخط ووجدوا أنفسهم على رأس حركة شعبية. بالنسبة للملك حسين، صاحب الصلات القديمة والمتينة مع الولايات المتحدة، كان أهم ما شغل باله فى تلك الظروف وقبل كل شيء هو أن يتحاشى أن يجتاح عرشه تيار

التقلبات العنيفة الذى تسبب فيه تدخل التحالف العسكرى. تشكل أول مجلس للوزراء فى تاريخ البلاد يضم سبعة أعضاء من الإسلاميين أى نحو ثلث عدد الوزراء. ظلت الوزارات الاستراتيجية (الدفاع والخارجية والداخلية والإعلام) تحت سيطرة رجال السراى. أما الإخوان وحلفاؤهم فقد حصلوا على وزارات «الخدمات» ذات الصلة بالمواطنين (التعليم والصحة والشئون الدينية والتنمية الاجتماعية) مكملين بذلك تغطية المجتمع كله بشبكتهم من جمعيات إسلامية وهم ما سمح لهم السيطرة على ميزانية الدولة وتعيين الموظفين فى هذا القطاع[11].

لم تطل هذه التجربة الحكومية كثيراً: فما إن مر الخطر الداهم، وسقط العراق وتاه المتعاطفون معه، إلا وعيّن الملك حسين فى 17 يونيو رئيساً جديداً للوزراء وكلفه باشراك الأردن فى عملية سلام الشرق الأوسط تحت الرعاية الأمريكية. أدى هذا بعد فترة إلى توقيع اتفاقية السلام الأردنية الإسرائيلية فى 26 أكتوبر 1994 فى وادى عربة، وهو مسار يرفضه كل الإخوان المسلمين تقريباً؛ ولذا لم يُدعوا للمشاركة فى الحكومة الجديدة ولم يتوان الملك فى العمل على الحد من سبل تعبيرهم السياسى: فقد تم تعديل فورى لقانون الانتخابات أدى إلى تقلص عدد نوابهم المنتخبين فى الانتخابات التشريعية التى جرت عام 1993 من اثنين وعشرين إلى ستة عشر، ثم قاطعوا هم انتخابات عام 1997، وأبعدوا عن صفوفهم الأعضاء الذين استمرءوا السلطة فقبلوا الحصول على وظيفة أو على مقعد وزارى.

وضعت المشاركة فى الانتخابات ثم فى الحكومة تماسك هذه الحركة فى محك قاس، على الرغم من أنها كانت قد نجحت - على عكس شبيهاتها فى البلاد الأخرى - فى الاحتفاظ بالأغلبية العظمى من مكونات هذا التيار داخل منظمة وحيدة هى جماعة الإخوان المسلمين. وذلك على العكس من جارتها حماس التى كان يتعين عليها أن تأخذ فى الاعتبار منافسها الجهاد الإسلامى ثم الاستقلالية المتزايدة لفصائل (عز الدين) «القسام» عنها، وعلى عكس الإخوان المصريين الذين لا يسيطرون على **الجماعة الإسلامية** الراديكالية، أو الجبهة الإسلامية للإنقاذ التى خرجت الجماعة الإسلامية المسلحة عن سيطرتها، فإن الجماعة فى المملكة الهاشمية لم تعرف التمرد عليها سوى من مجموعات صغيرة جداً[12]. ففى عام 1990 أنشأ بعض النشطاء العائدين من أفغانستان، بعدما

زادت حماستهم بتأثير من فصاحة عبد الله عزام البطل الفلسطيني الأردني للجهاد، «جيش محمد» المكون من بضع عشرات من المنخرطين، وقاموا بأولى عملياتهم في الأشهر الأولى من 1991، في الوقت الذي ألقت فيه عملية «عاصفة الصحراء» صواعقها على العراق، مستخدمين التقنيات الحربية التي تعلموها في المعسكرات الموجودة حول بشاور ضد محلات بيع الخمور وضد الأقليات المسيحية الصغيرة في الأردن. تم القبض عليهم وحوكموا وصدرت ضدهم الأحكام، إلا أن الملك عفا عنهم في ديسمبر. بعض المجموعات الصغيرة الأخرى مشكلة من قدامى «الأفغان» ظلت تثير الانتباه والأخبار حتى عام 1996 دون أن تتمكن من الدخول في المجال السياسي/ الديني الذي احتكره الإخوان وأوصدوا أبوابه بإحكام عليهم أكثر مما فعل زملاؤهم المصريون[13]. فيما عدا هذا التحدي «المتطرف» تجد في الأردن خصيصة مثيرة للفضول: «الإسلاميون المستقلون»؛ ظهرت شارتهم خلال الانتخابات التي شاركوا فيها، وهم في واقع الأمر من الشخصيات العامة الذين حملتهم الموجة الإسلامية العالية وأرادوا استثمارها دون أن يحدوا من حريتهم في الحركة داخل منظمة الإخوان المسلمين.

وكما هو الحال في كل مكان آخر جمعت منظمة الأخوان المسلمين بين ميول مختلفة، موزعة بين قطبي الشباب المدني الفقير - أغلبيتهم في هذه الحالة بالذات من أصول فلسطينية قادمين من معسكرات اللاجئين والعشوائيات التي جاءت بعدها - والبورجوازية المتدينة، القادمة أساساً من المدن التقليدية للضفة الشرقية للأردن: سلط أو إربد. إلا أنها لم تحظ بخطيب أو «بمفكر إسلامي» ذي مكانة معترف بها يستطيع تقديم خطاب قادر على التعبئة الجماهيرية من أجل تقديم «النظام الكافر» على أنه هو السبب في كافة السيئات[14] ويكون قادرا على تهييج الشارع والسوق ضد النظام. الملكية الهاشمية حرصت في الواقع على استمالة أكثر هؤلاء المفكرين تألقا: هكذا أصبح اسحق فرحان، وهو أستاذ جامعي مرموق من أصل فلسطيني وزيراً للتعليم ثم للشئون الدينية فيما بين 1970 و1973 - معلقاً في تلك الفترة عضويته في تنظيم الإخوان، في الوقت الذي كانت فيه وزارته تقوم بتعيين أعداد كبيرة من النشطاء والمتعاطفين معه. كان من الصعب إذن على الإنتليجنسيا الإسلامية الأردنية التنديد بالسلطة مثلما

حدث في بلاد أخرى، خاصة وأن المملكة كانت تستمد الجزء الأكبر من خطابها من السجل الديني لإضفاء الشرعية على كيانها. لذلك كان المفكر الإسلامي الأردني يجد سهولة في العمل بصفته مفكر للنظام، مقابل تغيير طفيف في النغمة، وهو ما ثبط من همة التوجهات الراديكالية وهيأ الخطاب السياسي للإخوان للتفاوض، أكثر من دفعهم إلى المعارضة.

ومع ذلك لم تمنع هذه المرونة العقائدية السائدة ، ظهور حديث أكثر حدة داخل الحركة. فمنذ 1989 تعارض خطان داخلها. وقف في مواجهة «الحمائم» المؤيدين للمشاركة في الانتخابات والانصهار داخل المؤسسة السياسية «صقور» متأثرون بكتابات سيد قطب يرفعون أصواتهم. الصعوبة الكبرى بالنسبة للإخوان الأردنيين كانت تكمن في مقدرتهم على الحفاظ داخل تنظيم موحد على هذه التيارات المتناقضة التي تعكس شرائح اجتماعية متنافرة، وذلك على الرغم من القوى الطاردة المركزية التي كانت تدفع القادة النابعين من البورجوازية المتدينة إلى التداخل مع النظام وتدفع هؤلاء الذين كانت قاعدتهم مشكَّلة من شباب المدن الفقير نحو الراديكالية. فمن جهة أدى هذا التعايش بين هذين التيارين اللذين يمتلكان – كل على حدة– وسائل يشل بها عمل آليات التنظيم، إلى نوع من الجمود الحركي؛ ومن جهة أخرى كان حدوث أي انقسام سيحكم على الجماعة بالمصير غير المرغوب فيه الذي عرفته أخواتها في بقية أنحاء العالم العربي، من تناحر فيما بينها للسيطرة على المجال الديني، وهو ما كان يجعل الحكم «الكافر» في قمة السعادة.

أول حل وجد لهذه المعضلة كان تأسيس حزب إسلامي في 1992، معترف به بصفته تلك، تحت اسم جبهة العمل الإسلامي بزعامة الوزير السابق اسحق فرحان؛ وهو أحد «الحمائم» المشهورين وأصبح رئيساً لجامعة الزرقا الخاصة. كان مكلفاً بتحمل مسئولية المشاركة السياسية بالكامل، على حين احتفظت الجماعة بالدعوة والدعم الاجتماعي هدفا لنشاطها. اعتمد الحزب أيضاً لنفسه القاموس الديموقراطي، وفتح أبوابه للنساء والرجال معاً[15]، على حين ظلت الجماعة على مناهضتها لتصور سياسي غير وارد في النصوص المقدسة الدينية ولم تقبل النساء في عضويتها. غير أن تلك الرغبة في المشاركة في اللعبة المؤسساتية أعاقها تلاعب السلطة في تقسيم الدوائر الانتخابية في عام

1993 وأيضاً توقيع اتفاقية السلام مع إسرائيل عام 1994. بعد هذا التاريخ كانت المشاركة في المؤسسات قد تؤول على أنها موافقة على «السلام المخزى مع اليهود» وهو السلام الذى يمقته معظم الإسلاميين. أجبرت الضغوط التى مارستها القاعدة الحزب على مقاطعة انتخابات 1997، علماً بأن رئيسه كان قد أعلن أن الحزب سيشارك فيها. وهكذا عرفت الحركة الإسلامية الأردنية - فى الوقت الذى لم يكن فيه الملك، وهو مريض، على علاقة مباشرة بشئون البلاد - تزايد التوتر بين نخبتها البرجماتية النابعة من الطبقات الوسطى التى تريد المشاركة فى اللعبة السياسية والتى أسست حزب جبهة العمل الإسلامى لهذا الغرض، وبين قاعدة تربط المشاركة فى الانتخابات باعتبارات وشروط أيديولوجية.

بعد وفاة الملك حسين واعتلاء ابنه عبد الله الثانى العرش فى يناير 1999، قدم الحزب ضمانات لحسن النية إلى الملك الجديد الذى كان قد عين عضواً سابقاً فى الجماعة رئيساً للوزراء. فى الانتخابات المحلية التى أجريت فى شهر يوليو قدم حزب جبهة العمل الإسلامى مرشحيه ونجح أغلبهم؛ وكان جانب كبير منهم من أعيان المدن، انتخبوا فى مجالس المدن المتوسطة. ولكن فى الشهر التالى اتخذ النظام موقفاً عدائياً غير مباشر للحركة الإسلامية بأن أغلق مكتب حركة حماس الفلسطينية فى عمان، وهو مقر فرعها «الخارجى» وموقعه كان داخل مكاتب الجماعة الأردنية الشقيقة. ولدى عودتهم من اجتماع انعقد فى طهران[16]، تم القبض على زعماء المنظمة الإسلامية الفلسطينية الذين يحملون جواز سفر أردنياً أما الآخرون فرُحلوا[17]. بهذا الاستعراض للقوة، بيّن الملك الهاشمى الجديد أنه مازال فى استطاعته التأثير فى الأحداث على الضفة الأخرى من الأردن مع تلبية الطلبات الإسرائيلية والأمريكية وطلبات منظمة التحرير الفلسطينية. الواقع أن الإدارة الخارجية للحركة كانت تمثل بالنسبة لعرفات قطباً متطرفاً يتعين تصفيته، فى الوقت الذى كان الرئيس عرفات قد توصل فيه إلى إقامة حوار مع القادة الإسلاميين فى الأراضى، مثل الشيخ ياسين الذى كان أكثر انفتاحاً على المفاوضات. غير أن هذا التدخل البوليسى فتح أيضاً الباب - داخل المملكة ذاتها- لحدوث أزمة ثقة بين العرش والعنصر المكون من ذوى الأصول الفلسطينية للإخوان المسلمين الأردنيين -

وهو المكوّن الذى يسيطر عليه «صقـــور» الحركــة. بصــرف النظــر عــن الاعتبارات الاستراتيجية والإقليمية فإن عمليـــة قمع القادة المنفيين والراديكاليين من أعضاء حماس بواسطة عمان[18] يدخل في إطار المنطق المسيطر على معظم السلطات القائمة في العالم الإسلامي في هذه الأيام الأخيرة من القرن العشــوين: الإسراع بالفصل بين مكونات التيار الإسلامى وذلك عن طريق عـــزل وقمـــع الشباب الفقير من سكان المدن والمتحدثين باسمه من المتشددين، وبضم الطبقات الوسطى المتدينة التى ترغب فى المشاركة فى النظام السياسى. يتبقى أمامنـا أن نعرف أن كان مثل هذا التكتيك مجرد ذريعة لتجميد علاقات القوى لصالح نظـم استبدادية تعرف كيف تستثمر ظروف الأزمة التى تعصف بالحركات الإسلامية، أو أنه يسمح بتوسيع قاعدة الحكم بتشجيع أساليب المشاركة الديموقراطية – مثلما أعطت الأردن الانطباع بذلك وقدمت المثل عليه في بداية التسعينيات.

11

من الخلاص إلى الرفاه: العلمنة المفروضة على الإسلاميين الأتراك

فى 28 يونيو 1996 فى انقرة، عاصمة تركيا، الجمهورية والعلمانية عين نجم الدين أربكان زعيم الحزب الإسلامى «رفاه» رئيساً للوزراء. كان الحدث بمثابة صدمة قوية لورثة أتاتورك الذين يعتبرون وصول أحد الإسلاميين إلى السلطة هرطقة جوهرية بالنسبة للعقيدة الكمالية. سجل عدد كبير من المراقبين، المستنكرين لذلك والسعداء به أيضاً، هذه الظاهرة ضمن ما اعتُبر فى ذلك الوقت المسيرة المنتصرة لحركة عالمية تحارب فى الجزائر وتهدد النظام فى مصر وذهبت تضرب فرنسا بموجة من الهجمات - أما أسامة بن لادن فأذاع فى الشهر التالى إعلانه للجهاد ضد الأمريكيين، قبل أن يستولى طالبان على كابول فى الخريف.

على الرغم من مخاوف البعض وآمال البعض الآخر فإن التجربة الإسلامية الحكومية فى تركيا لم تدم سوى أقل من عام فقط؛ ففى 18 يونيو 1997 تم حل الائتلاف البرلمانى المساند للسيد/ أربكان تحت ضغط من قيادة الجيش، فاستقال رئيس الوزراء. بعد نصف عام، فى 18 يناير 1998، تم حل حزب الرفاه بقرار من المجلس الدستورى - دون حدوث أى من أعمال العنف التى توقعها البعض. فى العام التالى سجل حزب الفضيلة الذى تلى الرفاه، تراجعاً كبيراً فى الانتخابات العامة، البرلمانية والمحلية التى جرت فى 18 إبريل 1999، علماً بأن انتصاره كان متوقعاً. مهما كان الدور الذى أداه العسكريون فى تغيير المصير السياسى للتيار الإسلامى التركى فيبدو أنه سار على النحو الذى حددته قواعد نظام تعددى وديموقراطى نسبياً، جعل منه إحدى مكونات الحياة البرلمانية فى البلاد. ففى الحساب الختامى اعتبر عديد من نشطاء هذا التيار

وناخبوه أن الاعتبارات البراجماتية فى نهاية المطاف تؤخذ فى الحسبان على الأقل بقدر مساو للأسس الأيديولوجية والعقائدية التى ينطلقون منها.

توقع الإسلام السياسى التركى بقدر كبير حدوث التطورات التى ستحدث «لإخوانه» فى معظم البلاد الإسلامية الأخرى. كان قد ظهر على الساحة فى الفترة ذاتها (بما أن السيد أربكان قد أسس أول حزب سياسى له فى عام 1970، وهو العام الذى كان خومينى يلقى فيه محاضراته عن الحكومة الإسلامية وشهد فيه العالم العربى وفاة عبد الناصر وسبتمبر الأسود للفلسطينيين فى عمان) ظهر تدهور الفكر القومى لتحل محله المذاهب النابعة من الإخوان المسلمين. ابتداء من منتصف هذا العقد كان السيد/ أربكان قد أصبح نائباً لرئيس الوزراء؛ كان أحد أول المسئولين عن هذا التيار يمارس مسئوليات حكومية. بدأ يجنى فى الثمانينيات مكاسب التوسع الإسلامى الذى أخذ ينتشر فى كل مكان، حتى وإن اضطر لتقاسم عوائد هذه المكاسب مع رجل السياسة الذى طبع البلاد ببصمته وهو تورغوت أوزال، رئيس الوزراء ثم رئيس الجمهورية، القادم مثله من وسط متدين. استهدف حزبه الجديد «الرفاه» - واسمه معناه «الرفاهية» وقد جاء اختياره فى محله - إشراك البورجوازية الصغيرة فى الانفتاح الرأسمالى والانطلاقة الاقتصادية فى تلك السنوات، وهى بورجوازية صغيرة متدينة هبطت من هضبة الأناضول إلى المدن. بالتوازى مع الحزب، تشكلت طبقة من المثقفين الإسلاميين الجدد أقاموا حواراً مستمراً مع مختلف تيارات الفكر الغربى. فى التسعينيات عرف أربكان - الذى كان قد أقام شبكات ومراكز قوية له داخل الشتات التركى المهاجر إلى أوروبا الغربية - كيف يوسع من نطاق شعبيته بقدر كبير: وجذب إليه صوتاً من كل خمسة فى الانتخابات التشريعية عام 1995 مما جعل من الرفاه أهم الأحزاب الممثلة فى البرلمان. استفاد الرفاه من انقسام اليمين «العلمانى» والأهم هو أنه عرف كيف يوحد تحت شعاره فى ذلك الوقت « النظام العادل» (adil duzen)، علاوة على الطبقات الوسطى المتدينة والمثقفين الإسلاميين المقتنعين به منذ البداية، شباب المدن الفقير من العشوئيات gecekondu، «التى بُنيت بليل» لتتفادى الإزالة. لدى وصوله إلى السلطة فى صيف 1996 على رأس ائتلاف برلمانى، واجه الرفاه - قبل كافة الأحزاب الإسلامية فى العالم فى هذه النقطة أيضاً - ضغوطاً ديموقراطية

حقيقية – لم يستطع التحالف بين مختلف مكونات ناخبيه مقاومتها، فجاء الضغط المناهض له من العسكريين ليفجره. على عكس ما توقعه عديد من المراقبين، لم يؤد «الانقلاب الـ " ما – بعد – حداثي"» الذى «حث» فيه الجيش بعض النواب الداخلين في الائتلاف على سحب مساندتهم للسيد أربكان لإسقاط حكومته فى يونيو 1977، ولم يؤد حل حزبه بعد ذلك بعدة شهور، لقيامه بأعمال «مناهضة للعلمانية»، إلى تمرد الـ gecekondu ولا إلى التطرف العنيف لشباب المدن الفقير: ذلك لأن الرفاه في الحكم أهملهم لصالح الطبقات الوسطى المتدينة. هذه الأخيرة ستعطى وحدها أصواتها إلى الحزب الذى خلفه (حزب «الفضيلة») فى إبريل 1999.

وعندما فقد الحزب الجاذبية التى عرف كيف يمارسها علــى مجموعات اجتماعية متباينة ومتحدة حول الأيديولوجية الإسلامية كان قد أصبح حزبا عادياً فى المشهد السياسى التركى كما أصبح معبراً عن مصالح قطاع واحد فى المجتمع ينافسه فى هذا المجال اليمين المتطرف القومى وهو المستفيد الأكبر من الضعف الذى ألم بحزب الفضيلة عام 1999.

فى 26 يناير 1970 [1] كان نجم الدين أربكان[2] عندما أسس حزب النظام الوطنى (Milli Nizam Partisi, MNP) مهندساً شاباً، مثل عديد من الإسلاميين الكبار، وكان يرأس الفرع الصناعى لاتحاد الغرف التجارية التركية. كان قد ترك حزب العدالة اليمينى الذى يلتقى فيه عديد من النشطاء القادمين من الوسط الدينى الذين لا تجذبهم كثيراً العلمانية الرسمية التى أقامها أتاتورك، وكان قد انتخب لتوه نائباً مستقلاً لقونية – إحدى مدن الأناضول الأوسط – معقل التيار المحافظ ومركز تقليدى للطرق الدينية التى ألغاها مؤسس الجمهورية عام 1925. هو ذاته كان من تلاميذ أحد شيوخ هذه الطرق[3]. كان لبرنامج الحزب طابع مزدوج «تكنوقراطى» وإسلامى: كان مؤيداً للتصنيع وكان يعبر عن عداء شديد للغرب وللمجموعة الاقتصادية الأوروبية على وجه الخصوص إذ إنه كان يرى فيها تعبيراً للثالوث الملعون من التيار الإسلامى: الماسونيون واليهود والصهاينة[4] وكان يعلن تأييده لقيم «الانتظام» التى يجمع فيها الأخلاق المحافظة للدين والدفاع عن الهيراركيات الاجتماعية وهو ما يتميز به اليمين السياسى عامة. كان خطابه فى ذلك الوقت يستهدف فى المقام الأول المستثمر

الأناضولي الذى يريد تحديث مشروعه وأن يحصل على التكنولوجيا وعلى رأس المال البنكى اللذان يحتكرهما البورجوازيون من جميع الأجناس والعلمانيون فى استنبول وأزمير. يتميز حزب النظام الوطنى بزعامة أربكان عن أحزاب اليمين المرتكزة على الشعور الديني، مثل حزب العدالة بزعامة ديميريل، بأنه لا يسعى وراء الدين لدعم الإحساس الوطني المحافظ، وإنما جعل الانتماء للإسلام جوهر الهوية التركية. فهو إذن إسلام قريب من إسلام الإخوان المسلمين المصريين أو **الجماعة الإسلامية** الباكستانية ولكن بما أنه موجود داخل الإطار الضاغط لعلمانية الدولة التركية فهو لا يستطيع التعبير عن نفسه بهذه الصفة - إلا إذا أراد أن يخاطر بأن يتم قمعه على الفور. وعلى العموم فعندما قام الجيش بانقلاب فى مارس 1971، ألغى المجلس الدستورى حزب النظام الوطنى MNP فى العشرين من شهر مايو التالى بسبب مخالفته الطابع العلماني للجمهورية - وكان هذا هو الإلغاء الأول من ثلاثة للأحزاب التى أسسها السيد أربكان. فى 11 أكتوبر 1972 عاد الحزب إلى الظهور تحت مسمى حزب الخلاص الوطنى (**MSP, Milli Selamet Partisi**)[5]. وبعد عام واحد حصل، فى الانتخابات التشريعية التى أجريت فى أكتوبر 1973، على نحو 12% من الأصوات ليصبح الشريك المفروض على أى ائتلاف حتى يحصل أى من الحزبين الكبيرين المتنافسين فى البرلمان على الأغلبية، وهما: حزب الشعب الجمهورى (اشتراكى- ديموقراطى) بزعامة السيد ايجيفيت، وحزب العدالة الذى يرأسه السيد ديميريل. لما كان وجود الحزب قوياً فى مدن المحافظات التى تقوى فيها طوائف الحرفيين والتجار التقليديين[6]، فقد أصبح منذ أن دخل الحكومة المدافع المفضل لمصالح فئات هذا الوسط. ثمناً لنوابه التسعة والأربعين أصبح السيد أربكان فيما بين 1974 و1978 على التوالى نائباً لرئيس الوزراء: السيد إيجيفيت ثم السيد ديميريل-غير عابئ باللون السياسى لشريكه فى السلطة[7]، ولكنه عابئ جداً بالسيطرة على وزارات «الخدمات» القريبة من المواطن المعهود بها إلى حزبه (MSP) وهى (العدل والداخلية والتجارة والزراعة والصناعة) وهو ما سمح بتعيين معاونين له مضمونى الولاء له سيظهر تأثيرهم بعيد المدى، فى كافة المستويات الإدارية[8]. كما نجح أيضاً فى أن يحصل تلاميذ «مدارس الأئمة والدعاة» فى نهاية دراساتهم معادلة شهاداتهم

بتلك التي يحصل عليها تلاميذ المدارس المدنيـة ويسـتطيعون بذلـك دخـول الجامعة، وهو الإجراء الذي أسهم كثيراً في تشكيل نخبة إسـلامية مثقفـة فـي العقود التالية[9]. كان حزب الخلاص الوطني MSP بشعاريه «الصناعة الثقيلـة» و«أخلاق روحانية»[10] يعبر عن طموحات الوسط الديني في وضع يـده علـى عملية تحديث البلاد. اجتهد الوزراء التابعون للحزب - في إطار صلاحياتـهم - في محاربة «التغريب» بأن صادروا الأفلام التي اعتبروها «فاسقة» وحدوا مـن بيع البيرة وفتحوا قاعات للصلاة في الإدارات التابعة لهم.

عدم الاستقرار البرلماني في نهاية العقد كانت مـن نتيجته وجود حكومـة ضعيفة؛ وتزايد عنف اليمين المتطرف واليسار المتطرف على حد سواء، تسبب في وقوع نحو عشرين قتيلاً يومياً، مما أدى إلى الانقلاب العسكري الثالث فـي التاريخ التركي الحديث، في 12 سبتمبر 1980 [11]. لم يسلم التيار الإسلامي مـن بعض الميل إلى الراديكالية داخل سياق من القلاقل الداخليـة وفي وقت كـانت الثورة الإيرانية تنتصر فيه. قبل ستة أيام من حدوث الانقلاب، في لقاء حزبـي عقده حزب MNP في قونيا من أجل «تحرير القدس» طالب الحضـور بإعـادة الشريعة ورفضوا الوقوف عند عزف السلام الوطني ورفعوا لافتـات مكتوبـة بالعربية. وهو ما يعتبر بالنسبة للأيديولوجيا الكماليـة «إهانـات» بـرر بـها الجنرالات تدخلهم. تم حل الحزب مع باقي الأحزاب الأخرى وحرم قادته (مـع 723 رجل سياسة من المشاهير) من حقوقهم السياسية. اعتقـل السـيد أربكـان وحوكم في ابريل 1981 ثم أطلق سراحه في يوليو.

النسخة الثالثة من الحزب الإسلامي التركي - حزب الرفاه - لم ير النـور إلا في 19 يوليو 1983 ولم يتزعمه السيد أربكان رسمياً سوى في أكتوبـر 1987 بعدما رفع الإبعاد السياسي، الذي فرض على الزعماء السياسيين القدامـى فـي السبعينيات، عن طريق استفتاء عام.

ومع ذلك فإن التحولات الهامة التي أدت على المدى القصير إلـى النجاح العابر الذي حققه الرفاه، حدثت خلال النصف الأول من الثمانينيات عندما كـان جهاز الحزب الإسلامي في أضعف مراحله. هذه التحولات هي التـي سـتطبع أيضاً التيار الإسلامي التركي بسـمة فريـدة وستسـهل مـن تغلغـل المثـل

الديموقراطية بين عدد كبير من المنتمين إليه. وكأمثاله في البلاد الأخرى استفاد الحزب من الانتشار الذى اتسمت به تلك السنوات وتأثر بتناقضاتها؛ إلا أنه نجح فى تخطيها بأن تحاشى الانحراف العنيف الذى انطبع به العقد الأخير من القرن في أماكن أخرى. أما الثمن الذى دفعه من أجل ذلك فقد كان فقدانه لجزء من مادته العقائدية. ومع ذلك فقد ظهر في تركيا أيضاً في بداية الثمانينيات اتجاه راديكالي في الأوساط التي انبهرت بالثورة الإيرانية أو بالمجموعات الراديكالية العربية[12]. ولما كان الجنرالات الذين قاموا بالانقلاب العسكري قد أعطوا أهمية لـ«الخطر الإسلامي»، فقد رفعوا بذلك من قيمة هذا الشباب الذى تطور وجوده في الجامعة بشكل خاص. انفتح أمامهم مجال المعارضة بعد أن انهال القمع الذى لا يرحم على الطلبة النشطاء من اليسار المتطرف واليمين المتطرف أيضاً، الذين سيطروا من قبل على الجامعة وكانوا المسئولين الأوائل عن الجو العنيف الذى ساد السبعينيات. إلا أن هذا التطرف الطلابي الإسلامي لم يستطع التغلغل داخل المجتمع أو أن يعبئ شباب المدن الفقير - على عكس ما حدث في مصر أو في الجزائر. الواقع أن مجال الإسلام السياسي كان قد احتله بالفعل، (وكان حزب الرفاه لا يزال في طوره الجنيني)، عديد من الفاعلين في المجتمع المدني وهو ما شجع على ظهور مثقفين إسلاميين مستقلين. انصب اهتمام هؤلاء على إيجاد مكان لهم داخل نظام تعددي وفي قمة عملية التحرر وعلى تحديد دور لهم داخل دولة علمانية، أكثر من اهتمامهم بالعمل على تحريك ديناميكية من التحالفات الثورية بين طبقات اجتماعية من أجل إسقاط نظام كافر وتشييد دولة إسلامية على أنقاضه. علاوة على ذلك ففي غياب حزب إسلامي منظم، انضم عدد كبير من المتعاطفين مع هذا التيار إلى حزب الوطن الأم (Anavatan Partisi, ANAP) الذى أسسه السيد تورجوت أوزال في مايو 1983، وهو الذى انتصر انتصاراً ساحقاً في أول انتخابات تم تنظيمها بعد الانقلاب العسكري، في شهر نوفمبر التالي[13]. سار هذا التشكيل الحزبي على نهج اليمين الوسط الذى مثله السيد ديميريل في العقد السابق وجذب إليه أصوات الطبقات الوسطى المتدينة في الأناضول التي تأثرت بما عرف عن السيد أوزال من تدين، والذى كان أخوه كوركوت أوزال وثيق الصلة جداً بالطرق الدينية[14]. وفي الوقت ذاته قدم إلى الجنرالات الكماليين ضمانات كافية ليسمحوا له بالمشاركة

فى الانتخابات، وكان برنامجه للحكم يتضمن مكاناً مفضلاً لليبرالية، الاقتصادية والسياسية، وقدمه على أنه الحل الوحيد القادر على إخراج تركيا من مأزقها. أصحاب الأعمال والشباب النشيط المتعلم المتفتح على الخارج قدروا كثيراً هذا الحديث الذى يعلى من شأن اقتصاد السوق والتقارب مع أوروبا الغربية ويعد بالعودة إلى الحريات العامة. ونجح حزب الوطن الأم فى إذابة حساسيات سياسية متباينة فى خليط فريد من نوعه، فتح أمام الطبقات الوسطى المتدينة إمكانية الدخول فى أوساط السلطة والعالم الحديث، وإمكانية اندماجهم فى النظام السياسى المسيطر، مما جعل من الصعب تكوين حركة إسلامية كبيرة منشقة علناً عن النظام القائم.

فى الوقت ذاته، اتخذت قيادة الجيش إجراءات تدعيم سيطرة الدولة على التعبير عن الإسلام. فقد قرر الجنرالات الموجودون فى السلطة عام 1982 أن يكون التعليم الدينى إجبارياً فى المدارس العامة. كانوا يعتقدون أنهم بذلك يقدمون للشباب فرصة تعلم الدين مجردة من أى تأثير «متعصب» أو «متطرف[15]». كما حث الجنرال إفران، رئيس مجلس الأمن الوطنى، الآباء على إرسال أبنائهم إلى تلك المدارس ليتعلموا فيها الدين بدلاً من اللجوء إلى مدارس قرآنية «غير مشروعة»، وهى المدارس التى عوقب المسئولون عنها[16]. يدخل هذا الإجراء فى سياق الإجراءات ذاتها التى اتخذها فى الوقت ذاته حكام كثيرون فى البلاد الإسلامية فى سعيهم للسيطرة والحد من التوسع الإسلامى الذى ساد الثمانينيات. ومثلما حدث فى الأوساط الأخرى، كان لتلك الإجراءات فى تركيا نتائج ملتبسة: ذلك لأن المدرسين من رجال الدين الذين تولوا هذا التعليم «العصرى» للإسلام، تم تعيين أغلبهم من الإدارات التى يشرف عليها وزراء ينتمون إلى حزب الإنقاذ الوطنى MSP الذى يتزعمه السيد أربكان، فى النصف الثانى من السبعينيات[17].

عامل آخر ساعد على إدماج الطبقات المتدينة الوسطى، فى الدولة النابعة من انقلاب 1980، جاءت به حركة جديدة من نوعها: التآلف التركى الإسلامى (Türk Islam Sentezi, TIS) الذى شارك فى إحداث نوع من الخلط فى الخطاب الإسلامى، فى الأصل كان هذا الحزب يمثل مجموعة من المثقفين المحافظين يريدون مزاحمة مثقفى اليسار هيمنتهم على الجامعة أو على الصحافة فى

السبعينيات[18] وكانوا يرون فى الثقافة الإسلامية إضافة أخلاقية ضرورية إلى قيم النظام التى تجسدها الوطنية التركية. وكان حزب التآلف هذا، أكثر مـــا يمقتـــه الناشطون السياسيون العلمانيون، إذ كانوا يعزون إليه التقدم الذى يحرزه الإسلام السياسى خلال ربع القرن المنقضى، كما كانوا يعتبرونه مؤامرة تحيكها أكـــثر القطاعات رجعية فى النظام مستهدفة إضعاف القوى التقدمية. كان حزب التآلف بذلك الأكثر تأثيراً على من قاموا بالانقلاب العسكرى. كان يقوم بـــدور حلقـــة الاتصال العقائدى بين بعض هؤلاء وحـــزب ترجـــوت أوزال (Anap) الـــذى سينتصر فى 1983. أسهم وجوده ذاته، والجاذبية التى يمارسها علـــى المثقفيـــن القريبين من فكر الإسلاميين فى «بَرْجَزَة» خطاب عدد كبير منهم. ما حدث فـــى الأردن، عندما نجح النظام فى استقطاب بعض المفكرين القادمين من صفـــوف الإخوان المسلمين بصورة انتقائية، ليتخلصوا من أى سمة تطرف، وابتعدوا عن محاولات إشعال حماسة شباب المدن الفقير، حـــدث أيضـــاً فـــى تركيـــا فـــى الثمانينيات عندما قدمت إمكانيات التوظيف والارتقاء الاجتماعى وفتـــات مـــن السلطة إلى «النخب/المضادة» المنتمية إلى التيار الإسلامى بمعناه الواسع. ساعد حدوث ذلك تحول الاقتصاد، فى هذه الفترة بذاتها، من الاقتصاد الموجه إلـــى الليبرالى بقيادة السيد/ أوزال، وهو الانعطاف الذى صاحبته حرية تعبير فريـــدة من نوعها بالمقارنة ببلاد العالم المسلم الأخرى. خرجت إلى النور حينذاك سوق حقيقية للأفكار المتنافسة والرأسمالية، أدت فى النهاية إلى تعدد وسائل الإعـــلام المكتوبة والمرئية الخاصة فى التسعينيات[19]. أتاحت تلك السوق وظائف عديـــدة إلى المثقفين الإسلاميين عبر الصحف والقنوات والمحطـــات الإعلاميـــة التـــى يسيطر عليها تيارهم. أدى هذا أيضاً إلـــى أن أصبح خطابهم مألوفاً وشيئاً عادياً وذلك بأن فرض عليه الدخول فى منافسة مع وسائل إعلامية أخرى تعتمد ماليـــاً على المعلنين، وهى بطبيعتها ميالة إلى محو حدة اللهجة المتطرفة أيـــاً كـــانت صبغتها، والتى قد تؤدى إلى هروب المشاهدين أو القراء بعيـــداً عنـــها، فتقـــل بالتالى دخولها من الإعلانات.

كشفت هذه «النخب-المضادة» الإسلامية فى الثمانينيات المتجســـدة فـــى صورة المهندس الملتحى والطالبة الجامعية المحجبـــة[20]، عـــن وصـــول أبنـــاء القرويين الذين هاجروا من الأناضول ابتداء من العقد السابق بقوة إلـــى العـــالم

المتمدين والمثقف. وقد قام هؤلاء بإدخال الثقافة وأساليب الحياة الإسلامية المأخوذة عن الطرق والجمعيات الدينية إلى عالم المعارف وعالم المدينة، هذا الذى ظلت تنظمه حتى ذلك الحين القواعد الاجتماعية المأخوذة عن الغرب بعد أن فرضها أتاتورك على تركيا. حدث ما يشبه هذه الظاهرة فى البلاد الإسلامية الأخرى؛ إلا أن الليبرالية السياسية والاقتصادية السائدة فى تركيا فى تلك الآونة أتاحت لهؤلاء القرويين السابقين إمكانيات هامة للاعتراف بهم اجتماعيا، كما جعلتهم فى الوقت ذاته خاضعين للعلمانية المهيمنة.

عندئذ وُضع هذا الوسط فى شد وجذب بين «البرجماتيين» و«العقائديين»: ازدهر الأوائل فى الفترة التى سيطر فيها السيد أوزال (رئيس الوزراء حتى 1989، ثم رئيس الجمهورية حتى وفاته فى إبريل 1993) على الحياة السياسية التركية. والآخرون تابعوا تصاعد قوة الحزب الثالث للسيد أربكان، الرفاه، الذى تلت انتصاراته فى التسعينيات هبوط شعبية حزب الوطن الأم (Anap) الذى أثرت فيه جداً بالسالب وفاة مؤسسه، وتَرِك المجال مفتوحاً أمام توسع الحزب الإسلامى.

لم يُسمح للرفاه عند تأسيسه فى 1983، بأن يرشح ممثلين عنه فى البرلمان؛ وعلى الرغم من احرازه تقدما مضطردا [21]، فقد ظل يجنى أقل من 10% من الأصوات فيما بين 1984 و1991. فى هذه السنة الأخيرة سمح له تحالفه مع الوطنيين من اليمين المتطرف الارتقاء عن هذه النسبة الضرورية ليدخل أعضاء حزبه المنتخبون إلى البرلمان، على الرغم من أن الأصوات التى جناها الحزب لم تتعد كثيراً أعلى نسبة حققها سابقه حزب الخلاص الوطنى الـ MSP عام 1973 (11.5%). لم يحقق الطفرة الحقيقية سوى بعد اختفاء السيد أوزال: فقد حصل على 19% من الأصوات فى الانتخابات البلدية فى مارس 1994، مضاعفاً تقريباً رقمه السابق ومحققاً انتصارات ذات معنى، إذ حصد مجلسا مدينتى استنبول وأنقره، علاوة على 325 مجلساً آخر.

فى 24 ديسمبر 1995 وصل الحزب الإسلامى، لأول مرة فى تاريخ جمهورية تركيا الحديثة، على رأس الأحزاب جميعاً بحصوله على 21% من الأصوات فى الانتخابات التشريعية. ليلة عيد الميلاد تلك، كانت ساعة حزن

بالنسبة للمعسكر العلماني: إلا أنه يتعين إرجاع هذا السبق الذى حققه الرفاه قبل كل شيء إلى انقسام اليمين التركى الذى حقق حزباه أقل من 20% لكل منهما[22].

مضاعفة الرفاه لعدد أصواته فى 1994–1995 تعتبر ظاهرة هامة (ولو أن أهميتها لا تقارن بالاجتياح الانتخابي الكاسح الذى حققه حزب جبهة الإنقاذ الإسلامى فى الجزائر فى انتخابات يونيو 1990 البلدية أو فى الدور الأول من الانتخابات التشريعية فى ديسمبر 1991) [23]: جذب إليه كتلة من الناخبين الجدد بالإضافة إلى رصيده من الأصوات التقليدية فى الطبقات المتوسطة المتدينة فى الأناضول. واستفاد من هبوط شعبية حزب الوطن الأم Anap بعد أن أدى تطرف ليبراليته، فى نهاية عقد الثمانينيات الذى سيطر عليه، إلى فساد مستشر وتضخم أسّى تآكلت بسببه دخول أصحاب المرتبات من العاملين. ولكن اعتبارا من منتصف هذا العقد ظهر توتر سببه التوسع الإسلامى: فقد تركت السلطة المساجد تتزايد والدروس القرآنية، إلخ – بل وأيدت ذلك–. على أمل أن تسيطر وتجعل رجالها يهيمنون على هذه الظاهرة. إلا أن التعبير عنها جاء، فى عدد من الحالات، فى صورة تصارعية أدت إلى فصم العلاقة التوافقية القائمة بين الدينيين والضباط، (كان السيد أوزال فى حينه يقدم الضمانات عن هذا التوافق) كما أدت إلى تشجيع استراتيجيات المواجهة والقطيعة التى جعلها الحزب الإسلامى منهجه.

رفض المجلس التعليمى الأعلى – وهو من مؤسسات الدولة– فى عام 1986 دخول المحجبات الحرم الجامعي، وهو القرار الذى تسبب فى خروج أصدقاء السيد أربكان فى مظاهرات نظمت فى يناير 1987 فى كل من استنبول وقونيه. الإثارة التى اكتنفت هذا الموضوع تسببت فى حدوث مشاكل داخل السلطة وكان السيد أوزال من مؤيدى ارتداء الحجاب ولكنه اضطر إلى التراجع تحت ضغط الجنرالات وإلى إقصاء أهم ممثلى التيار الإسلامى من حزب الوطن الأم فى يوليو التالى. فى عام 1989 حُرِّم ارتداء الحجاب داخل الجامعة بقرار من المجلس الدستورى الذى ذَيّل قراره بأن لاحظ أن «الجمهورية والديموقراطية هما نقيضا نظام الشريعة[24]». رغبة الحكومة فى تشجيع إسلام «مسيطر عليه» تجابهت هنا مع نشاط أعضاء الحزب الذين كانوا يرغبون فى دفع مكاسبهم إلى الأمام لصالحهم باحتلال مواقع سلطة رمزية ومسقطين معايير العلمنة كما

وضعها أتاتورك والتى تُعتبر القيادة العسكرية ضامنتها الأخيرة. طرحت أولى قضايا الحجاب فى المدارس فى الوقت ذاته الذى حدثت فيه فى فرنسا عام 1989؛ وكان الخطاب الإسلامى يلعب على وترين: فهو إذا توجه إلى التابعين له أكد على أن ارتداء الحجاب فرض من القرآن ويتعين على المسلمات الصالحات أن يرتدينه. وإذا ما توجه إلى الرأى العام وصف مطالبته بأنها حرية فردية جوهرية، وحق من «حقوق الإنسان» (رجل وامرأة) [25] تحرمه العلمانية المستبدة على بعض التلميذات أو الطالبات مع أنه من حقهن أن يمارسْن حريتهن فى اتباع تعاليم الشريعة.

على عكس ما قامت به معظم بلاد العالم المسلم الأخرى، عندما وافقت الدولة بل وشجعت على ارتداء الحجاب فى الجامعة وفى المدارس، متنازلة عن المجالين الاجتماعى والدينى إلى التيار الإسلامى لكى تستطيع الاحتفاظ بالسياسة تحت سيطرتها الخاصة وحدها، أصرت الدولة التركية على الاحتفاظ بسيطرتها على الأخلاق العامة[26]. هذه هى الجبهة التى قامت فيها أرض المعركة الرمزية الجوهرية بين علمانيين وإسلاميين: فكانت حرب خنادق، إذا ما تقدم طرف عاد وتقهقر دون انتصار حاسم لأحد الطرفين، ولم يكن فى استطاعة أحدهما أن يسمح لنفسه بالتوقف عن القتال لأنه بذلك يفقد هيبته. الاختراقات الحقيقية حدثت فى القطاعات الاقتصادية والاجتماعية – وهى المجالات التى شاهدت فيها الدولة التى أسسها أتاتورك أهم حالات الإفلاس.

التحول إلى اقتصاد السوق تحت إشراف السيد أوزال، بعد عقود من الاقتصاد الموجه، تزامن مع وصول عديد من رجال الأعمال إلى المدن الكبيرة قادمين من مدن الأناضول الصغيرة، بينما كان الجيل الأول من المهندسين المتدينين القادمين من الوسط ذاته وهم الذين تخرجوا فى السبعينيات، قد وصلوا إلى السن الذى بدءوا يتحملون فيه المسئوليات المهنية الهامة. قدمت لهم الخصخصة والليبرالية فجأة إمكانات هائلة للعمل الحر فى عديد من المجالات[27]. أكثر المجالات إدراراً للمال كانت شبه الجزيرة العربية الغنية بمال البترول – فهى فى الوقت ذاته مجال لتصدير المنتجات التركية ومنبع لرءوس الأموال السعودية والكويتية التى استثمرت فى سوق تركى كان حينذاك فى أوج توسعه. أسست لذلك بنوك وشركات تمويل إسلامية مشتركة[28]. من وجهة نظر الرياض

كانت مساندة البورجوازية المتدينة الناهضة فـــى تركيـــا يدخـــل فـــى إطـــار استراتيجية سياسية شاملة لتأييد هذه الشريحة الاجتماعية فى العالم كله. وكـــانت أيضاً نعمة اقتصادية استفاد منها رجال أعمال قريبو الصلة من حزب الوطـــن الأم (Anep) (ومنهم شقيقه) ومن حزب الرفاه للسيد أربكان. سمح هذا القطـــاع أيضاً لكثيـــر من رجال الأعمال المتدينين الأناضوليين بالاستفادة من القـــروض البنكية (بدون فوائد، طبقاً للنظام الإسلامى) بعد أن كانت البنوك التقليدية الكبيرة فى البلاد، قد استبعدتهم عنها. فى عام 1990 قام هؤلاء بتأسيس غرفة لرجـــال الأعمال خاصة بهم – الموسياد[29] – فى مواجهة كونفدرالية أصحـــاب الأعمـــال الأتراك – التوسياد – التى يسيطر عليها أهم الرأسماليين فى اســـتنبول. أخـــذت هذه الغرفة شكل تجمع للشركات المتوسطة والصغيرة يعمل بوصفه مجموعـــة ضغط فى الوقت ذاته. ميولها الإسلامية، أراد المنضمون أن تكون بنيانا لتبـــادل المساعدات يدافع عن مصالحهم الخاصة أمام «البورجوازية العلمانيـــة»، علـــى المستويين التجارى والثقافى. البعد الأيديولوجى كان حاكمـــاً فيـــها – يطـــالب الموسياد بـــ«سوق مشتركة إسلامية» مقابل «النادى المسيحى» الـــذى تشـــكله السوق الأوروبية المشتركة – ولكنها كانت تتخذ باستمرار بجمعهم موقف المؤيد للبيزنس **business**. كان أمل أعضاء الموسياد الدفاع عن أنصبتهم من الســـوق وتوسيع مداها. كانوا يتطلعون بين الأخلاق الإسلامية وروح الرأسمالية، إلـــى الدخول يوماً فى المؤسسة (الاستابليشـــمنت) الاقتصاديـــة التركيـــة – فهـــم مستبعدون منها لأصولهم الريفية المتواضعة وبسبب أسلوب حياتهم «المتخلـــف» – وتحقيق الثروات، وإثبات أنهم قادرون على التعود على الأسلوب الاستهلاكى السخى، دون الخروج بالطبع عن المعايير الدينية. أكثرهم «عصرية» يتلاقـــون فى فندق فخم على شاطئ البحر يحمل اسماً فرنســـياً: **كـــابريس**. ترتـــاد هـــذه البورجوازية الملتحية والمحجبة الفندق فى إجازات الصيف مع عائلاتها بطريقة «شرعية»، وإذا ما نزلوا للاستحمام فى مياه البحر فذلك فى منـــاطق خاصـــة للرجال وأخرى للنساء مرتدين «زى الاستحمام الإسلامى» ويسددون الفواتـــير «الساخنة النارية» فى مطاعم حلال، ويواصلون عقد صفقاتهم عـــبر أحاديثـــهم داخل قاعات الرياضة البدنية. بصرف النظر عن هـــذه الطرافـــة (التى تبعـــث إلى الأذهان مواقف مشابهة داخل اليهودية الأرثونكسية الثرية) فإننا نلمس هنـــا

غموض استثمارات البورجوازية المتدينة فى التيار الإسلامى: هل يتعين النضال من أجل الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، مستدرجيــن إليــه شـباب المــدن الفقير، أم التفاوض على الارتقاء الاجتماعى داخل إطار النظام القائم، والضغط فــى الوقت ذاته على الدولة للوصــول إلى حلول وسط معها ؟ شنّ المثقفــون الإسلاميون الأتراك، سواء الذين تحولوا عن اليسار أو الذين كـــانوا مشــبعين بالتيار المؤيد للعالم الثالث، الذى ازدهر إبان الثورة الإيرانية، هجوماً عنيفــاً لا هــوادة فيــه على « المجتمع الراقى المحجب» والموسياد، متهمينهما بأنـــهما يقدمان كافة التنازلات المشبوهة من أجل تحقيق الأرباح. أحد زعماء هذا التيـار –على بولاص– الذى يُدين تقسيم المؤمنين، إلى «مسلمين فقــراء» و«مســلمين أثرياء»، يندد بالأثرياء منهم بقوله: «حتى توائموا بين عملكم على تحقيق أفضل أداء (اقتصادى) وبين مرجعياتكم [الدينية]، [...] قد يتعين عليكم أن تقرءوا كتبــاً أخرى غير المصحف الشريف. فلا داعى للرجوع خمسة عشر قرناً إلى الوراء، يكفى قرن واحد: ويكفى تصفح الأعمال التى نشــرت حينــذاك وعلــى وجــه الخصوص ذلك العمل الذى ألفه، للأسف أحد اليهود – وعنوانــه رأس المــال: موضوعه هو الاستغلال وصراع الطبقات[30].»

تحولت هذه البورجوازية المتدينة، صاحبة التطلعات الغامضة، والمرتبطـة بحزب السيد أوزال، (Anap)، إلى الرفاه، حزب السيد أربكان، بعد وفــاة أوزال عام 1993. توقعت النجاح السياسى الإسلامى وساهمت فيه أملاً فى الحصـــول من الاستثمار السياسى فيه على عائد عالى القيمة. الواقع أن حزب الرفاه كـــان ينبئ بإمكانية الانتصار فى الانتخابــات: عرف كيف يستقطب فى ذلك الوقـــت الشرائح الشعبية فى المدن الغاضبـــة لأنها لم تستفد من الليبرالية الاقتصاديـــة الجامحة فى الثمانينيات، معتقداً أن بإمكانه السيطرة عليها. فهو سيحصل علـــى أصواتها – لتساعده على الفوز فى الانتخابات – ثم يتحكم فى غضبها متحاشـــياً أى خروج عن النظام. مثل هذا التفكير ساعد الرفاه على الحصول على مســاندة قوية من «الرأسماليين الخضر». الواقع أن حملاته الانتخابية فـــى التســعينيات لــم ينقصها التمويل. تنظيمه كان فاعلاً ويستند إلى عدد كبــير مــن الكــوادر استدعاهم من الإدارات الحكومية الذين عينوا فيها فـــــى فــترة وزراء حــزب الخلاص MSP ومن المحليات الأناضولية الذى يسيطر عليها الحزب منـذ 1989

وكان يستند أيضاً إلى التسهيلات التي كانت تحت يده عندما حصل على أربعين مقعداً في برلمان أكتوبر 1991 - علاوة على ذلك استعـان بالخدمات المدفوعـة لشركة دعاية واتصال خاصة ليعيد رسم صورته في التليفزيـون، فقـد كـانت طبيعتها «الأناضولية» الرجعية كفيلة بصد الناخبين «العصرييـن» والمدنييـن المحتملين[31]. نجح هكذا في جعل شعاره «نظام عادل» جذاباً، ووصل في موعده لاجتذاب أصوات الذين يجدون أن توزيع الثروة الناتجة عن انتصار الرأسـمالية في عصر أوزال «غير عادل». على عكس الأحزاب الأخرى التي عانت مـن أزمة نشاط أعضائها، أثبت الرفاه نشاطاً انتخابياً متمرساً لدى القاعدة. فقد كـان يمزج بين عملية الطرق على الأبواب والتوصل إلى معرفة أفضليات كل نـاخب عن طريق وسائل الاتصال الحديثة، ومخاطبة الفاترين منهم بإلحاح، إلى أن يتم الحصول منهم على وعد بالتصويت الإيجابي لصالحـهم، ثـم التـأكيد عليـهم هاتفياً[32]، كما كانوا يحددون أهدافهـم بدقة ويتوغلون داخل كل شوارع الدائـرة التي يريدون الفوز بها. على عكس ما فعله الحزب عندما كان إسمه الخـلاص الوطني MSP في السبعينيات، لم يركز الرفاه حملته في الانتخابات البلدية عـام 1994 والتشريعية 1995، على التأكيد على الهوية الإسلامية - لأن ذلـك كـان سيضعف تأثيره - وإنما ركز خطابه - معتبراً أنه قد ضمـن الحصـول علـى رصيده من أصوات المتدينين (نحو 10% من الأصوات) - على الموضوعـات الاجتماعية والاقتصادية. سمح له هذا باجتذاب هامش لا بأس به، أي 10%، من الناخبين الإضافيين. لم يكن هؤلاء مناهضين للإسـلاميين، ولا كـانوا ممـن يعتبرون أنفسهم من تلك الشريحة مسبقاً[33]، وكانوا في الأساس مـن الشـرائح الشابة والشعبية[34].

بفضل الانتصارات التي حققها في هذه الانتخابات نجح حـزب أربكـان ظاهرياً في تجميع المكونات الثلاث للحركة الإسلامية حوله، وهي التي تستطيع الوصول إلى السلطة: البورجوازية المتدينة، الشباب الفقير من سـكان المـدن والمثقفين النشطاء. بل إنه اجتذب شرائح اجتماعية استمالتها وعوده بـالتغيير، دون أن تكون ممن يحققون ذاتهم في الأيديولوجيا الدينية. حصل على المركـز الأول في الانتخابات التشريعية في ديسمبر 1995. ومع ذلك لـم يحصـل فـي المجموع إلا على نحو خُمس عدد الأصوات الكلية واضطر رئيس الحـزب أن

ينتظر لمدة ست شهور قبل أن يصبح رئيساً للوزراء. كما اضطر أيضاً إلى ألا يرى وصوله هذا إلى سدة الحكم مسيرة منتصرة نحو الدولة الإسلامية والشريعة، بل واضطر إلى عقد صفقات سياسية فيها تنازلات ولىّ لرقبة المبادئ[35] للتوصل إلى ائتلاف برلماني؛ كان هذا يذكره دائماً بأن ثلاثة أرباع الأتراك لم يمنحوه أصواتهم.

الشهور الأحد عشر التى أمضاها الائتلاف بين الرفاه وحزب الطريق القويم (يمين وسط) بزعامة السيدة/ تانسو شيلر كانت سببا في دخول الحزب الإسلامي تجربة خطيرة. يعود فشل هذا الائتلاف فى النهاية إلى الضغوط التى مارستها عليه القيادة العسكرية والمؤسسة السياسية. كما أنه جاء أيضاً نتيجة لتناقضات لا يمكن تخطيها أبداً بين المشروع الإسلامى وواقع ممارسة حكومية لدولة ديموقراطية مرتبطة بالغرب، وأمنت على ذلك قاعدة الحزب الانتخابية بعد أن خابت آمالها فيه. على عكس ما فعله الجيش الجزائرى بأن أوقف تماماً العملية الانتخابية التى كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ ستفوز بها فى يناير 1992، لم يكن الجيش التركى محتاجاً – علماً بأنه قام قبل ذلك بثلاث انقلابات فى 1960 و1971 و1980 – هذه المرة للتدخل بالقوة لوضع حد لتجربة وصول حركة إسلامية إلى السلطة لأنها هى التى أوقعت نفسها فى الفخ.

عندما شُكِّلت الحكومة الائتلافية فى نهاية يونيو 1996، استعاد حزب الرفاه، علاوة على رياسة مجلس الوزراء – أغلب الوزارات المسماة «خدمية» التى كان قد حصل عليها سلفه MSP (الخلاص الوطنى) فى الائتلافات التى حكمت فى السبعينيات[36]. سمحت له بعض تلك الوزارات أن يدعم دون معوقات تذكر، وبوسائل الدولة، عملية التعبئة الحزبية والتغلغل داخل المجتمع التى كان يقوم بها من خلال شبكة جمعياته الخيرية والمجالس البلدية التى يسيطر عليها. ولكن أوصلته بعض الوزارات الأخرى، مثل العدل والثقافة إلى تناقضات لا قبل له بها بين برنامج الأسلمة وعلمانية الدولة. على مستوى الرموز، أدى مشروع إقامة جامع كبير فى ميدان «تقسيم» فى استنبول الذى يقع وسط الحى الحديث المرتبط بتراث أتاتورك، كما أدى مشروع تحويل الكنيسة البيزنطية القديمة آيا صوفيا (التى أصبحت متحفاً فى العصر الجمهورى بعد أن كانت قد حُولت إلى جامع بعد الغزو العثمانى عام 1453) إلى جامع مرة أخرى، أدت مثل هذه

المشاريع المحملة بالرموز إلى استثارة معارضة أغلبية الناخبين، أكـــثر ممـــا أثارت حماسة نحو خمس الأتراك الذين أعطوه أصواتهم. في مجال السياســـة الخارجية[37]، لم يستطع الحزب، الذى كان يندد قبل وصوله إلى الحكم بالتحـالف العسكرى مع إسرائيل ووعد بأنه سيلغيه، تنفيذ ذلك بل إن السيد أربكان اضطـو أن يصدق، بصفته رئيساً للوزراء، على اتفاقيات خاصة بالصناعات الحربيـــة بين البلدين. وعندما اعترض عليه قادة البلاد الإسلامية الأخرى فى هذا الصدد، لم يجد رداً آخر إلا الاستعانة بالحديث المنسوب لرسول الإسلام: «اطلبوا العلـم (وهو التكنولوجيا العسكرية فى هذا المجال) ولو فى الصين» ولما كان مـــهتماً باستعادة المبادرة فى الخارج وكان يبحث عن تأييد له فى العالم الإسلامي فـــي مواجهة الهيراركية العسكرية التركية، قام السيد أربكان بجولتين هدفهما المعلـن هو إنشاء نوع من «السوق الإسلامية المشتركة» مستعيداً بذلك مطالبة كان قــد تقدم بها أصحاب الأعمال الصغار المتدينيــن أعضـــاء الـــ«موســياد» وقــد اصطحبهم معه من إيران إلى إندونيسيا ومن نيجيريا إلى مصر وليبيا. لم تــؤد تلك السفريات المشوبة بالحنين إلى العصر العثمانى والتى كانت تستهدف جعـل السيد أربكان «زعيماً للعالم الإسلامى»، إلا إلى إضعاف رئيس الوزراء سياسـياً – فقد طولب فى طهران بأن يفسر موقفــه من العلاقات التركية الإســرائيلية، وأعاده السيد/ مبارك بحدة إلى مكانه عندما دافع لديه عـــن قضيـــة الإخـــوان المسلمين المصريين، وألقى عليه العقيد القذافى محاضرة تحت خيمته. أشاد فيها بالحزب الكردى PKK الذى يحارب الحكم فى أنقره، مطالباً باستقلال كردستان.

مؤتمر الرفاه الخامس الذى انعقد بعد الفشل الذريع لزيارة رئيس الـــوزراء إلى ليبيا، أوضح هشاشة الحزب الأيديولوجية: فبدلاً من أن يحتفل بالانتصـــــار لوصوله إلى سدة الحكم الذى طال انتظاره، وبدلاً من أن يعلن بـــأعلى صوتـــه وبقوة عن تحقيق مبادئه الإسلامية وانتقاده للعلمانية، وهو المعين الذى ظل ينهل منه السيد أربكان لتقديم نفسه منذ ممارسته للسياسة فى عام 1970، فقــد تجمــع مندوبو الحزب أمام صورة ضخمة لأتاتورك واستمعوا إلـــى زعيمـــهم رئيـــس الوزراء يمتدح بقوة مؤسس الجمهورية معتبراً حزب الرفاه أكثر ورثته وفاءً له. مثل هذا الخطاب، الذى كان يستهدف استمالة المؤسستين العلمانية والعســـكرية وزيادة تغلغل الحزب وسط باقى الناخبين، أى 75% من الأصـــوات التـــى لـــم

يحصل عليها، لم يؤد إلا إلى زعزعة ثقة المناضلين داخل الحزب الذين كـــانوا قد تعودوا الاستماع إلى صياغة مختلفة تماماً لخطابهم الحزبي.

في 31 يناير 1997 نظم عمدة سنكان - إحدى ضواحي أنقره - وهو مـــن حزب الرفاه وأغلبية سكانها من المهاجرين القادمين من الأناضول، احتفالاً بيوم القدس، أدى فيه الشباب تمثيلاً للانتفاضة، وانتُقِدَ فيه بشدة كـــل مـــن عرفـــات وإسرائيل وكافة الذين يوقعون اتفاقات مع الدولـــة العبريـــة، ورفعـــت فيـــه الشعارات واللافتات المنادية بتطبيق الشريعة- وذلك في حضور سفير إيـــران الذي ألقى خطاباً بنفس المعنى. في اليوم التالي أرسل الجيش دباباته إلى الحـــي. ثم طرد سفير طهران من البلاد ودخل العمدة السجن. أما الزيارة التي قام بها له وزير العدل - من حزب الرفاه - في السجن فلم تؤد إلا إلى زيادة التوتر. فـــي الثامن والعشرين من شهر فبراير التالي، عقد اجتماع مشترك لمجلـــس الأمـــن القومي ممثلة فيه قيادة الجيش والحكومة، اتخذ سلسلة من الإجراءات المناهضـــة لـــ«الرجعية» (Irtica) مُجرِّماً صراحة المبادرات التي يتخذها الذين انتخبوا مـــن حزب الرفاه بمن فيهم رئيس الوزراء[38]. اضطر هذا الأخير إلى التوقيع علـــى هذا النص واضطر أن يواجه انتقادات قطاع من مناضلي حزبه. أما من ناحيـــة الشرائح المدنية العلمانية من سكان المدن فلم يستطع الحـــزب التغلـــب علـــى شكوكهم فيه ولم يحاول تبديدها. ففي هذا الشهر ذاته (فبراير 1997) قـــام عـــدد كبير جداً من الأتراك بمبادرة من جمعيات ومنظمات غـــير حكوميـــة بإطفـــاء الأضواء والخروج إلى الشارع مضيئين الشموع التي في أيديهم كل ليلـــة فـــي التاسعة مساء، تحت شعار «دقيقة من الظلام مـــن أجـــل مســـتقبل مضـــيء». واستهدف المحتجون وزير العدل، ونددوا بمحاولاته أن يجد في الشـــريعة مـــا يلهمه لإصلاح العدالة. في شهر مارس وإذ كان السيد أربكان يحضـــر مبـــاراة نهائي كأس رئيس الوزراء لكرة القدم نددت به الجماهير التي امتلأ بها الاســـتاد وهي تصرخ في وجهه: «العلمانية !»- وهي إشارة إلى أن جماهير الاســـتادات الرياضية، التي تجمعت في بلاد أخرى، مثل الجزائر في عهد جبهة الإنقـــاذ وراء القضية الإسلامية، كانت خارجة عن سيطرة الرفاه.

في مايو 1997 زاد الصراع خطورة مع طرد أكثر مـــن مائـــة وســـتين ضابطاً وضابط صف من صفوف الجيش اتهموا بأنهم مـــن المتعـــاطفين مـــع

الإسلاميين، ومع جدل أثير حول مدارس الأئمة والدعاة، التى تشكل المورد الأساسي لفصائل كوادر الحزب. من بين الإجراءات التى كان قد اتخذها مجلس الأمن الوطنى، إجراء ينص على مد فترة التعليم العام الإلزامى إلى ثمان سنوات بدلاً من خمس، أى من مستوى المرحلة الابتدائية إلى مستوى الإعدادية فى المدارس. استهدف القرار، علاوة على تحسين المستوى التعليمى عامة، فصول مدارس الأئمة Imam hatip lisesi التى ألغيت وضمت إلى الجهاز الأصلى للتعليم. وبهذا اختصرت مدة التعليم الإسلامى إلى ثلاث سنوات بدلاً من ست، بالإضافة إلى فقرة خاصة حدَّت كثيراً من أعداد تلاميذ تلك المدارس. تظاهر نشطاء الرفاه تحت شعار «لا تلمس مدارسى الدينية !» (على وزن شعار كانت ترفعه المظاهرات التى نظمتها فى فرنسا فى الثمانينيات الجمعيات المناهضة للعنصرية: «لا تلمس صديقى»، وكانت تستهدف تعبئة المجتمع المدنى خلفها دون النظر إلى انتماءه لها) إلا أن نضالهم لم يلق صدى فى الأوساط الأخرى، لأنه فُسِّر على أنه موجه ضد زيادة سنوات التعليم الإلزامى، فبدا رجعياً.

بعد أن اختزلت قاعدة حزب الرفاه فى ناخبيه المتدينين، وجد من ينافسه فى هذا الوسط: فقد طالب فتح الله جولان، وهو زعيم إحدى أهم الجمعيات الإسلامية التركية وصاحب شبكة كبيرة من المدارس الخاصة ومحطة تليفزيونية وعديد من الشركات، باستقالة السيد أربكان. أجبرت الضغوط التى مارسها العسكريون على مختلف النواب والوزراء من المؤتلفين مع الرفاه فى حزب الطريق القويم بزعامة السيدة تانسو شيلر إلى سحب مساندتهم للائتلاف، على حين تلقى المجلس الدستورى دعوى ضد الرفاه بأنه يخرق المبادئ العلمانية للدولة. فى 16 يونيو استقال رئيس الوزراء على أمل أن تأتى السيدة شيلر بعده وتحتفظ بالائتلاف كما هو. إلا أن رئيس الجمهورية السيد ديميريل قطع عليهما الطريق وطلب من السيد يلماز زعيم حزب الوطن الأم Anap بتشكيل الحكومة على رأس تحالف فرضته الظروف، شدت من وثاقه معارضته للإسلاميين وتأييد الجيش، وقد ظل فى الحكم حتى إجراء الانتخابات التشريعية قبل موعدها فى إبريل 1999.

لم يكن الكشف الختامي لوزارة أربكان إيجابيا للتيار الإسلامي في تركيا. فلم يتمكن الرفاه من وضع برنامج للأسلمة موضع التنفيذ: فقد تصارع مع المؤسسات العلمانية وهو لا يستطيع مواجهتها إلا إذا قام بعمل ثوري لم يكن قادرا على التحكم فيه وهي عملية لم تكن الطبقات المتدينة الوسطى ولا صغار رجال الأعمال من أعضاء الموسياد لتسايره فيها. أما الأطراف الراديكالية فهي لم تتعرف على ذاتها في التورطات المفرطة والزائدة عن الحد في نظرها التي وقع فيها رئيس الوزراء، فانفضت عنه. وكان اندهاش الكثيرين كبيراً عندما حَل المجلس الدستوري الحزب في يناير 1998، فقوبل هذا الإجراء بانتقاد عديد من أنصار الديموقراطية الذين لم يجدوا في الأسباب القانونية المثارة سوى مبررات سياسية، على حين لم يثر هذا الحل أي اعتراضات عنيفة من جانب نشطاء الحزب، كما لو أن فشل الرفاه في الحكم حتّم طيّ صفحته.

توقعا لصدور هذا القرار، تم تشكيل نسخة جديدة من الحزب الإسلامي في ديسمبر 1997 تحت مسمى «الفضيلة». على عكس ما حدث بالنسبة للأحزاب الثلاثة التي تزعمها السيد أربكان والتي مارس عليها سلطانه بقوة، تميزت التشكيلة الجديدة بمعارضات قوية لـ«أصحاب العمائم من كبار السن» من مؤيديه وجيل جديد «إصلاحي» اعتبره مسئولاً عن الفشل فسيطروا على الحزب. يبدو أن هذا الجيل الجديد مشغول قبل كل شيء بالعمل على اندماج الطبقة الوسطى المتدينة في المؤسسة الحاكمة التركية، والابتعاد عن أي مرجعية تتضمنها الأيديولوجية الإسلامية من رموز الانفصال عن العلمانية أو عن الغرب. تم تعيين سيدات غير محجبات في لجنته المركزية[39]، بل ولم تتردد إحداهن في أن تقدم مشروبات كحولية في حفل خاص بالحزب ولا في أن تشدو مع زعيم حزب الفضيلة السيد قطان «دويتو» غنائيا. أما الأحزاب التي تزعمها السيد أربكان فكانت – على العكس من ذلك تعقد اجتماعات منفصلة – للسيدات وللرجال ولم تحمل أي سيدة مسئوليات كبيرة، بل وكان السلام الوطني الذي يعزف في حضوره يُغنّى بأصوات الرجال فقط. كما أن الحنين إلى الخلافة العثمانية بدا وقد عفا عليه الزمن: فعلى النقيض من الرفاه الذي سعى إلى تأسيس «سوق إسلامية مشتركة» في مواجهة السوق الأوربية المشتركة

اليهودية-المسيحية، أعرب حزب الفضيلة عن تأييده للطلب التركي للانضمام للاتحاد الأوروبي[40]. أما الحجاب فهو يعتبر في نظره مسألة اختيار شخصي ولم يعد فرضاً دينياً. مثله مثل « **حزب الوسط**» الذي أراد الإخوان المسلمون الشبان المصريون من الإصلاحيين تأسيسه في عام 1995، أو مثل جبهة العمل الإسلامي الأردنية، فإن حزب الفضيلة جعل من الديموقراطية واجباً سياسياً جوهرياً - وأعطى الأولوية للمشاركة في السلطة إلى الطبقات المتدينة الوسطى التي نبع هو منها فيما يبدو - وذلك على حساب أي جمود عقائدي أو مذهبي. فهو مضطر - كما هو الحال بالنسبة لمصر والأردن - أن يضع في حساباته تطلعات شريحة اجتماعية تغيرت خلال ربع القرن الماضي وأصبحت أكثر تعليماً، والنخب النابعة منها أصبحت متمكنة من اللغة الإنجليزية ومن التعامل مع الحاسبات الإلكترونية (الكومبيوتر) وتصبو إلى إيجاد مكان لنفسها في محيط اقتصادي وسياسي ليبرالي، تمثل السوق والديموقراطية فيه أفضل فرص لتحقيق الربح أو الوصول إلى السلطة. تخص شروط الالتزام بالديمقراطية هذه، الطبقات الوسطى المتدينة التي كانت تشارك في التيار الإسلامي ولكنها لا تقدم شيئاً ملموساً للشباب الفقير من المقيمين في المدن: فهي واعدة بتوسع محتمل لقاعدة الحكم، ولا تعتبر إعادة نظر راديكالية في التركيبة الاجتماعية. في تركيا، كما هو الحال في مصر أو الأردن، راحت هذه الطبقات الوسطى تبحث عن صورة مقبولة للدخول في النظام، عن أسلوب للتعايش مع النظم القائمة أو مع البورجوازيات المدنية. غير أن هذه الاستراتيجية تحرمهم من مساندة الشبان الفقراء في المدن، الذين لا يرون في هذا المشروع الديموقراطي الليبرالي شيئاً يخدم مصالحهم. إلا أن الطبقات الوسطى المتدينة تخسر، بفقدانها لهذا التأييد، أهم أوراقها الضاغطة لدى التفاوض مع النظام. فهي إذا تركت وحدها، تصبح محرومة من مقدرتها على الإيذاء - من وجهة نظر السلطة. حينئذ تشعر السلطة بأنها مسيطرة على اللعبة وتميل إلى فرض الشروط التي تناسبها.

هذه العملية - وهي التي سنعود إليها في الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب - يمكن تسجيلها في العالم المسلم كله. فبالنسبة لتركيا تراجع التيار الإسلامي بالفعل عن مركزه في الانتخابات العامة التي أجريت قبل موعدها في إبريل

1999. وفقد حزب الفضيلة المركز الأول الذى كان قد حصــل عليــه الرفــاه ووصل فى المركز الثالث محرزاً 15% (فى مقابل 21.4% فى ديســمبر 1995) [41]. مع التراجع المحدود الذى ننظر منه للأمور، عند كتابتنا هذه السطور، يبـدو أن الأصوات التى فقدها الحزب كانت أصوات الذين يعيشون فــى الضواحــى الفقيرة المحيطة بالمدن وفى الريف، ولكنه حافظ على موقعه داخــل الطبقــات الوسطى فى المدن[42]. مرة أخرى، قدم طلب حل الحزب إلى المجلس الدستورى بسبب نشاطه المناهض للعلمانية، وهو مؤشر على أن الســلطة تريـد فـرض شروطها مقدماً قبل الدخول فى أى مفاوضات وهى فى ذلــك تنتــهز فرصــة ضعف التيار الإسلامى. على المستوى الرمزى يجــب أن نســجل أن ابتعــاد المجتمع عنه ظهر بلا أدنى شك أثناء الزلزال الذى ضرب تركيا فى أغســطس 1999. مثل هذه الكارثة الطبيعية منحت فى الماضى، فرصة عظيمــة لجبهــة الإنقاذ فى الجزائر، فى نوفمبر 1989، أو للإخوان المسلمين فى القــاهرة فــى 1992، بأن يستعرضوا قوة شبكاتهم الخيرية، بـل وأن يعالجوا مظاهر ضعــف الدولة وأن يحلوا محلها. لم يحدث شىء مــن هذا بعد زلزال يالوفا: لــم يكـن للإسلاميين وجود، وجاءت تعبئة المجتمع المدنــى لتقديم المعونة إلى ضحايــا الزلزال؛ أساساً من الحركــات والجمعيات العلمانية ومــن بينها الأكثر تمــيزاً: مجموعة متسلقى الجبال أكوت.

خلاصة

نحو «الديموقراطية الإسلامية» ؟

فى 29 ديسمبر 1999، بعد بضعة أيام من إبعاد الفريق عمر البشير، رئيس دولة السودان، للمفكر الإسلامى ذى الشعبية الكبيرة حسن الترابى[1] «العقل المفكر» للنظام، وهو من أكثر من تكرههم الولايات المتحدة والنظم العربية المحافظة، نشرت الصحيفة اليومية التى تصدر بالعربية فى لندن **القدس العربى** مقالاً افتتاحياً بقلم أحد أشهر معلقيها عبد الوهاب الأفندى. وهو سودانى تعلم فى إنجلترا حيث يقيم، وهو صاحب كتاب متعاطف – ولكنه عالى المستوى – عن الإسلام السياسى فى بلده[2]. أعطى لمقاله عنواناً مشبعا بالمرارة وخيبة الأمل: «التجربة السودانية وأزمة الحركة الإسلامية الحديثة: دروس ودلالات»[3]. قراءة المقال توحى بأن أحداث السودان تأتى حلقةً جديدةً فى سلسلة طويلة من الفشل الذى تصادفه «الصحوة الإسلامية» فى نهاية التسعينيات، بدءاً من أفغانستان ومروراً بإبعاد أنور إبراهيم نائب رئيس الوزراء الإسلامى فى ماليزيا[4]. ويضيف الكاتب: «مثلث (أفغانستان في البداية أكبر انتصار إسلامي فى العصر الحديث (مسقطاً من ذاكرته، بصفته سنياً صالحاً، الثورة الإيرانية) قبل أن تتحول إلى أكبر كارثة من نوعها أيضاً». إلا أن الفشل الأفغاني والسوداني – بصرف النظر عن اختلاف سياق كل منهما – يتسم بطابع مشترك: وهو فى رأيه يعود فى الحالتين إلى الإسلاميين وحدهم، دون أى تدخل من عدو خارجي. وفى نهاية المطاف فمن الأفضل أن يتم قمع الحركة – مثلما حدث فى مصر أو الجزائر – لأنها ستتطيع بسمة الشهادة. «ولكن ما فعلته الحركات الإسلامية بنفسها في السودان وأفغانستان فاق كل طموحات وأمانى الخصوم، لأنه ضرب هذه الحركات فى مصدر قوتها الأساسي: مكانتها الأخلاقية. فمشهد الإسلاميين وهم يلعنون بعضهم بعضا أو يقتلون بعضهم بعضا مشهد بليغ فى دلالته. يغنى الخصوم عن سنوات بل قرون من الحملات الدعائية». و«يمحو تماماً سنوات، بل قروناً، من النضال فى نشر

الإيمان». علاوة على أن خلاف هؤلاء لم يكن حول قضية دينية، بل كان حول الجاه والسلطان وكان المفترض فيهم جميعاً، لو كانوا حقاً مسلمين أن يتنازلو عن الجاه والسلطان حتى لو كان لا يؤدى إلى فتنة؛ فما بالك إذا كان ذلك يؤدى إلى خراب البلاد وإهلاك العباد وصد الناس عن الدين بتشويه صور الإسلام وأهله. يعبر الكاتب عن أسفه لأنهم ما أن وصلوا إلى السلطة تناسوا كل ممارسة ديموقراطية واعترف حسن البنا وغيره بأن النظام البرلماني الدستوري هو الأقرب لروح الإسلام. ويختتم المقال بقوله، «وإذا لم تنجح الحركات الإسلامية في حسم هذه المسألة فستكون ضربة قاصمة لآمال الاحياء الإسلامي، وقد تصبح بهذا وبالاً على الإسلام ربما أكثر من الحركات الشيوعية والعلمانية المتطرفة. لأنها تضرب الإسلام في مقتل لا يستطيع أعداؤه أن يصيبوه فيه».

الأسى الذى يشعر به هذا «الذى فجع في الإسلام السياسي» والذى يشاركه فيه الكثيرون يستحق أن نتوقف عنده، بالنظر إلى شخصية الكاتب والصحيفة اليومية التى نشرته، رائدة مناهضة الصهيونية والمتحدثة المعتادة باسم القضايا الإسلامية والقومية العربية الراديكالية[7]. بصرف النظر عن القاموس ذى المفردات الأيديولوجية المخصص لاستهلاك النشطاء الإسلاميين الداخلى ولاستنباطاتهم، فإن العوامل الثلاث التى أشار إليها السيد الأفندى تتلاقى مع تلك التى عيّناها فى الصفحات السابقة: حالة الإنهاك التى انتابت اليوتوبيا أمام اختبار الزمن والسلطة، الصراع بين مكوناتها المختلفة ومسألة الديموقراطية. ولكن حيث لا يجد المتعاطف سوى مواجهات شخصية، يبدو لنا أن ما يتشكل منه التناقض الاجتماعى هو بين طبقات وسُطَى متدينة وشباب مدن فقير. وهو عندما يجعل من الديموقراطية المرجعية التى تتسم بها الحركة الإسلامية منذ عصر حسن البنا – وهو تفسير يقبل الجدل – نقرأ نحن اهتمام الطبقات الوسطى وشريحة من المثقفين الإسلاميين – ومنهم صاحب المقال ذاته – بالبحث عن تحالف مع المجتمع المدنى العلمانى، للخروج من المأزق الذى حبستهم فيه أيديولوجيتهم السياسية.

فى ماليزيا، التى يرجع إليها أيضاً السيد الأفندى، التى جُرّ فى أوحالها الطفل المعجزة للإسلام السياسى المحلى، أنور إبراهيم، بعد أن اتهمه الدكتاتور

الذى صعد به إلى قمة السلطة، مهاتير محمد، باللوطية، وجد مؤيدو الضحية أنفسهم أمام معضلة من النوع ذاته. في زمن المجد الذى عرفوه، كانوا من أشد المدافعين عن نظام استبدادى قربهم منه ودللهم وأثراهم[7]. لم يهتموا ساعتها قط بالديموقراطية بما أنهم كانوا فى نفس محراب «القيم الآسيوية» التى يحتفى بها السيد/ مهاتير، وهى من الخزعبلات التى تدعى أن الجماعة لها الأسبقية على الفرد فى آسيا، حتى تتمكن من إسقاط الحرية من حساباتها باعتبارها «قيمة غربية» يتعين ازدراءها. الذى حدث هو أنهم وجدوا، عندما خرجوا فى المظاهرات، أن أكثر الحلفاء المضمونين هم الديموقراطيون. شهد على ذلك، بعد الإفراج عنه، صديق أنور الذى هوجم من الصحافة، منوّر أنيس، المفكر الإسلامى المعروف، والذى كان من أكبر المهاجمين فى السابق للمؤامرات العديدة التى يحيكها الغرب. فبعد أن انتزِع من براثن الدكتاتور المسلم بواسطة الضغوط التى مارسها المدافعون الغربيون عن حقوق الإنسان، طالب بمراجعة للنفس وحول تصريحات التكفير التى كان يصبها فى السابق، مستعيناً بقوة بنصوص عديدة مأخوذة عن توماس جيفرسون. فى هذا المجال أيضاً يوجِّه «خائبو الرجاء فى الإسلام السياسى» من الذين قدموا من الطبقات الوسطى والمثقفون، نظرهم شطر المجتمع المدنى العلمانى، راغبين فى عقد تحالفات معه تسمح لهم بإعادة تدوير أنفسهم – بأقل قدر من الخسائر الممكنة– فى سوق العولمة التى تم افتتاحها عند فجر الألفية الثالثة.

إذا كان الفشلان الأفغانى والسودانى قد أحزنا عالم «لندنستان» السنى الصغير – وهى تسمية يطلقها أصحابها على عالم اللاجئين والصحافيين والنشطاء السياسيين و«الممولين الخضر» المقيمين بصفة دائمة فى العاصمة الإنجليزية – فإن إفلاس المشروع السياسى لجمهورية إيران الإسلامية هو الذى تسبب فى أول خمود رئيسى يعترى الحماسة التى عمت الحركة وأوصلتها فى مجملها حتى لحظات أفول شمس القرن العشرين. «انتصارات» الإسلاميين السنيين فى أفغانستان والسودان التى مولتها وسلحتها العربية السعودية والمخابرات الأمريكية CIA فى الحالة الأولى وحققها انقلاب عسكرى دينى فى الأخرى، لا تقبل فى الواقع المقارنة بالثورة الحقيقية التى حدثت فى إيران. فبصرف النظر عن خصيصة هذا البلد الشيعية فهى كانت ثورة تجسد اليوتوبيا

الإسلامية بمعناها الواسع. إلا أنه طوال السنوات الثماني التي استمرت فيها الحرب ضد العراق كانت شريحة اجتماعية واحدة، هي تجار البازار ورجال الأعمال المرتبطين بالسلطة السياسية الدينية، هي التي صادرت الجمهورية الإسلامية لحسابها[9]. وذلك على حساب طبقة النخب القديمة في عصر الشاه، ولكن وبصورة أكبر على حساب الشباب الفقير الذى أرسل في البداية ليتظاهر أمام أسنة رماح الجيش الإمبراطورى، ثم بعد الثورة، ليستشهدوا بالآلاف فوق حقول الألغام العراقية[10]. وطبقاً لمنطق «ترميدورى(*)» عرف عامة الشعب في الثورة الإيرانية المصير ذاته عندما تم إقصاؤهم من المراكز الحيوية من النظام وكوفئوا بدروس في الأخلاق والتشدد الديني: فقد قدم النظام لهؤلاء الفقراء، الذين تم الدفع بهم مرة أخرى إلى أسفل الدرج وبعد أن انتزع منهم أى أمل في الارتقاء الاجتماعي بعد كل ما قدموه من ضحايا، قدم لهم نساء الطبقة الوسطى لينهشوا فيهن بعد أن أُجْبِرن على ارتداء الحجاب - فقد كان في مقدور **الباسدران والباسيدجي** وأى متشرد يرتدى لباساً عسكرياً أن يقبض عليهن وأن يعاملهن بقسوة إن هن تجولن ولم يرتدين الحجاب بطريقة سليمة. في عام 1989 أصدر الخوميني **فتواه** بالحكم على سلمان رشدى بالإعدام. كان هذا بمثابة ضمانة مشئومة مُنحت للتطرف، حتى يخفى واقع إخفاق الثورة عند تصديرها أمام الاحتواء السعودى، وعدم وفاءها بما كانت تتوقعه منها كتلة مؤيديها، الذين أضحوا يأكلون الرموز عوضاً عن التحسين المادى كمستوى حياتهم.

ثم عبر عقد التسعينيات كله، انقلبت الديموجرافيا ذاتها - وكان تضخمها السريع قد خدم كثيراً القضية الإسلامية، قبل ذلك بعشرين عاماً، بأن دفع بالشباب إلى ضواحي المدن فقاموا بالثورة من أجلها - فانعكس اتجاه آثارها. فبعد الانفجار السكاني حدث انخفاض منتظم وسريع في أعداد المواليد لدى سكان المدن الجدد بعد أن وجدوا أنفسهم في مواجهة مشاكل لا حل لها في السكن؛ كما أن النساء، وقد دخلن إلى سوق العمل، اضطررن إلى تنظيم النسل تحت ضغوط الحياة في المدينة. فيما هو أبعد من الأيديولوجيا الناشطة الإسلامية

* نسبة إلى شهر ترميدور في العام الثاني من الثورة الفرنسية حيث أسقط المعتدلون وحلفاؤهم حكم روبسبير زعيم المتشددين. (المترجم)

فيما يخص المواليد وهى التى ترى فى تعددهم وعداً بتزايد المناضلين فى جهاد الغد، فإن الأزواج الشبان الذين يعيشون فى المدن الكبرى يتخذون قراراتهم فى هذا الصدد طبقاً لطموحاتهم المادية فى حياة أفضل. تمر تلك الطموحات عبر تحديد النسل الذى حول الأسر ذات الأخوة السبع وأكثر إلى ابنين أو ثلاثة[11]. على عكس أبويهم الذين ولدا فى معظم الأحوال فى الريف ومرا عبر الصدمات الناتجة عن الخروج منه، فهم من مواليد المدينة. إنهم يتقاسمون الثقافة المكتوبة مع آبائهم على حين شكل هؤلاء الجيل الأول الذى محيت أميته بأعداد كبيرة، وكانوا قد انفصلوا عن أهاليهم الريفيين والأميين وأبعدتهم عنهم هوة ثقافية عميقة مواتية لحدوث التصدعات والاختراقات الأيديولوجية الإسلامية المتطرفة. أبناء الملتحين لم يعودوا يؤمنون بالأحلام التى كانت تراود خيالات الجيل السابق فى السبعينيات. بعد عقدين من انتصار الخومينى فى عام 1979 تبدو هذه الظاهرة فى أجلى مظاهرها فى الجمهورية الإسلامية بالذات. فقد شهد العيد العشرين للثورة وصول جيل إلى سن الرشد لم يعرف قط عصر الشاه. هذا الجيل متأثر ببطالة متفشية، وأخلاق قمعية ونظام اجتماعى متصلب، تهيمن عليه هيراركية دينية ومؤسسات تسيطر على الاقتصاد بالتعاون مع تجار البازار ومجموعة المنتفعين من الجمهورية الإسلامية وهم يعارضون أى إصلاح قد يطيح بسلطتهم. هذا الجيل الشاب صوت فى انتخابات 1997 بدون أى مجال للشك ضد مرشح المؤسسة الدينية السيد/ ناطق زورى، ولصالح مرشح «التغيير» السيد/ خاتمى. يتم هذا التغيير بصورة تدريجية: ذلك لأن الرئيس ذاته جاء من السراى، فهو معمم، كما أن هامش المناورة يظل محدوداً أمامه، طالما أن المركزين الآخرين من مراكز السلطة، أى البرلمان ومرشد الثورة، بقيا فى أيدى العصبة «المحافظة» المسيطرة على جانب كبير من الجهاز القضائى والقمعى[12]. الانتخابات التشريعية التى جرت فى 18 فبراير 2000 انتصر فيها المرشحون الإصلاحيون انتصاراً ساحقاً، وهو ما يعتبر علامة لا شك فيها على أن المجتمع يعبر من الآن عن معارضته للنظام الاجتماعى والأخلاقى الموروث عن الخومينى. تذكرنا الشكوك المحيطة بصيغ التحول من عصر التيار الإسلامى إلى عصر «ما بعد التيار الإسلامى» بالجدل الذى يدور حول عصر

«ما بعد الشيوعية» فى المجتمعات السوفيتية السابقة. فى الحالتين - ومهما كانت النتيجة النهائية - يشهد الوضع الحالى على الفشل الأخلاقى لنموذج أصبح الآن لحظة تاريخية مضت وتم تخطيها ونبذها، ولم تعد يوتوبيا تتنبئ بمستقبل حافل.

مثل هذا الانهيار يتخطى حدود إيران والشيعة أيضاً ويطول مجمل الأيديولوجيا الإسلامية فى العالم السنى أيضاً. أعرب مقال السيد الافندى الذى سبقت الإشارة إليه عن أسفه لعدم تمكن الإسلاميين السنيين الذين وصلوا إلى السلطة من بلورة المبادئ التى كانوا ينادون بها وهم فى المعارضة، كما يرى أن الحركات التى تقمعها الدولة هى أكثر أصالة. إلا أن حسابهم الختامى ليس بأفضل منها: فهم لم ينجحوا فى الخروج منتصرين لا من استراتيجيات المواجهة ولا من منطق التحالفات مع من يختاروهم معهم. الحالة الأولى توضحها الأوضاع فى الجزائر ومصر عندما انقلب العنف ضد الدولة الذى اختارته المجموعات الراديكالية ومارسته على من خططوا له وقاموا به. لم يتمكن العنف من دفع الشعب للمشاركة فى الثورة على الدولة، حتى فى الوقت الذى كانت القضية الإسلامية فيه تحظى بشعبية كبيرة وانتصرت فى الانتخابات مثلما حدث فى الجزائر. بل حدث العكس عندما وصل العنف إلى الذروة، محمولاً بتجربة **الجهاد** فى أفغانستان، إذ إنه أبعد الشعب عن فكر أصبح كابوساً دموياً. المجموعات الإسلامية المعتدلة والنابعة من الطبقات الوسطى المتدينة وجدت نفسها فى وضع مرتبك وغير قادرة على السيطرة على دوامة الوحشية الضارية التى أصبحت هى ذاتها أحياناً إحدى ضحاياها. لم يعرفوا كيف يقومون بدورهم كوسطاء وكمقدمى ضمانات للدولة والقوى الخارجية.

أظهرت الولايات المتحدة فيما بين 1992 و1995 تعاطفها مع مختلف ممثلى هذا التيار المقيمين على أرضها، أو كانت تدعوهم بانتظام للقاءهم دوائر شبه رسمية إثر المساندة القوية التى قدمتها الـ CIA **للجهاد** فى أفغانستان. أقامت تلك العملية شبكة واسعة من الاتصالات الفاعلة بين أوساط المناضلين والنشطاء والمثقفين يشكلون جماعة من متحدثين معتمدين لدى واشنطن إن هم نجحوا فى الاستيلاء على السلطة. أسفار كثيرة نشرها جامعيون أمريكيون تمجد «الإسلاميين المعتدلين» إذ وجدوا أنهم يجسدون فى عيونهم المجتمع المدنى

وأفضل من يؤمن باقتصاديات السوق. بعض الصحفيين الذين يشاركونهم التعاطف ذاته، طفقوا يُعِدُّون قراءهم لاحتمال تحقيق أصحاب التيار الإسلامى الانتصارات فى الجزائر وفى مصر، وكان ذلك فى رأيهم فى صالح الولايات المتحدة. على العكس من ذلك، كان جامعيون آخرون ومجموعات ضغط فى أمريكا، قريبة فى أحيان كثيرة من مجموعة الضغط المناصرة لإسرائيل وصحف ووسائل إعلامية تنتمى للتيار ذاته، تجتهد فى إثبات أن «المعتدلين» ليسوا سوى القناع المبتسم للإرهاب والتعصب لأنهم في رأيهم من جوهر واحد يجمع التيار الإسلامى بأكمله[13]. هذا الجدل، ذو المستوى المتواضع من الناحية الفكرية، عكس وجود رهانات هائلة على السلطة وعلى مدى التأثير: ألا وهو تحديد اختيارات السياسة الأمريكية نحو الإسلاميين. من بين العوامل التى رجحت كفة هذه السياسة عام 1995، وتحولها من التجاهل المتساهل **benign neglect** إلى التشدد، كان امتداد الإرهاب ذى الأصول الإسلامية إلى الأراضى الأمريكية. الهجوم على مركز التجارة العالمية (الأول)، على الرغم من كل ما يكتنفه من غموض حتى الآن، يُعدّ على أقل تقدير تعبيراً ملحوظاً على ذلك. على مستوى أكثر غموضا، نجد مصير أنور هدّام «رئيس البعثة البرلمانية لجبهة الإنقاذ الإسلامية فى الخارج» وهو من تلاميذ محمد السعيد الذى تحول إلى المجموعة الإسلامية المسلحة GIA قبل أن يعدم فى عهد «إمارة» زيتونى، يشهد أيضاً على هذا التغيير: فقد كان مقيماً فى أمريكا ومتحدثا شبه رسمى، وممثلا للجبهة الإسلامية فى مؤتمر سانتيجيديو فى روما فى ديسمبر 1994 بدلاً من رباح كبير – الذى منع فى وقت وظروف غير واضحة من مغادرة ألمانيا حيث كان لاجئاً؛ فى الفترة التى انعقد فيها المؤتمر، كانت واشنطن لا تزال تؤيد سيناريو للخروج من الأزمة الجزائرية يؤدى فيه الإسلاميون دوراً محورياً؛ إلا أن دوامة الإرهاب التى طبعت عام 1995 «بالحرب على فرنسا»، وبالهجمات الإرهابية التى جرت على الأراضى الفرنسية، وبالمجازر التى حدثت فى الجزائر، وبصرف النظر عن الجدل الدائر حول هوية من قاموا بها، جعلت من الاختيار الإسلامى مستحيلاً لعدم وجود ممثل عن هذا التيار يمكن مخاطبته. وأسقطت واشنطن الموضوع من حساباتها – ودخل أنور هدام

السجن لسبب مرتبط بتصريح الإقامة (وهو الإجراء ذاته الذى اتخذ ضد الشيخ المصرى عمر عبد الرحمن).

فى منتصف العقد التالى - بدأ أكثر المثقفين الإسلاميين وضوحاً فى الفكر - مثل السيد الأفندى والسيد أنيس، بل وأيضاً الإخوان المسلمين الذين بلغوا الأربعين من العمر والذين يحاولون تأسيس حزب الوسط فى مصر عام 1995 أو القادة «المعتدلين» فى حزب الرفاه التركى الذين قادوا عملية الانتقال نحو حزب الفضيلة بعد 1997 وعديدين غيرهم - بدأوا يدركون أن الأيديولوجيا السياسية للحركة تؤدى بهم إلى طريق مسدود. ظهر ذلك فى أشكال عدة: عنف غير قابل للسيطرة عليه فى الجزائر ومصر وعدم كفاءة فى فلسطين؛ الوصول إلى السلطة يليه انهيار سياسى واقتصادى للبلاد فى السودان وأفغانستان؛ حرب أهلية بين الأديان فى باكستان؛ التعاون مع الدكتاتورية واستنزاف الرصيد الأخلاقى فى ماليزيا مهاتير وإندونيسيا سوهارتو؛ عدم كفاءة فى التعامل مع مقتضيات السلطة فى ائتلاف وزارى فى تركيا والأردن؛ ولا ننسى إفلاس النظام الإيرانى، بالقياس إلى الآمال الهائلة التى أثارتها الثورة فى كافة أنحاء العالم الإسلامى.

يجب أن نضع فى تصورنا هذه الهزيمة المنكرة فى الخلفية لتفسير الاتجاه الجديد الذى يسير فيه ويعتمدونه النشطاء الحاليون والقدامى الذين يقرون الآن بمبادئ الديموقراطية وحقوق الإنسان، وهم يبحثون عن أرضية للتفاهم مع الطبقات الوسطى العلمانية. فى هذه الأوساط نحى النشطاء جانباً الأيديولوجيا المتطرفة كما عبر عنها قطب والمودودى أو الخومينى - الذين استبعدوا الآن- وعبروا عن سخطهم الشديد على المذهب «السلفى الجهادى» الذى تبلور فى أفغانستان وطفقوا يحتفلون بـ«الجوهر الديموقراطى للإسلام». فى مواجهة الحكومات المستبدة أو القمعية، وأصبحوا مدافعين عن حقوق الفرد ومناضلين بالتعاون مع الديمقراطيين العلمانيين. لم يعد ارتداء الحجاب فى المؤسسات العامة التى تحرم ذلك مطلباً يذكر على أنه من تعليمات «الشريعة» التى يتعين العمل بها وإنما على أنه حق من «حقوق الإنسان» (بل من حقوق المرأة تحديداً) أو التعبير عن اختيار حر للفرد مثل أى حق آخر[24].

النشرة المسماة إسلام 21، التى تشرف على شبكة من مواقع الإنـــترنت[15]، والبريد الإلكترونى وتنظيم المؤتمرات تعد خير تمثيل على هـــذه المجـــهودات. فمقرها هو «لندنستان» وتعطى الكلمة، بالعربية والإنجليزيـــة للمثقفيـــن مثـل التونسى غنوشــــى والسيد الأفندى وغيرهما كثيرين من المغرب إلـــى جنــوب شرق آسيا، كما أنها اقترحت أن يُعَدّ فى فبراير 1999 «ميثــــاق للإســـلاميين» يتناول «المجتمع المدنى وحقوق المرأة وحق الاختلاف فى الـــرأى والحاجــة لتفسير مستنير للدين». يعبر أحد المقالات الافتتاحيـــة عـــن الأســف فــى أن «الإسلاميين استهدفوا عبر العقود الماضية، مثلهم مثل كافة النشطاء السياســيين الآخرين، الظفر بسلطة الدولة. أثبتت التجربة أنها مكلفة ولم تتحقق إلا نـــادراً. علاوة على أن الوصول إلى السلطة لا يحل المشاكل وقد يكون عقبـــة كــأداء يواجهها المشروع الإسلامى فى مجمله[16]». العدد التالى للنشرة طُوّر فيــه هــذا الموضوع فى مقال بعنوان «الإسلام السياسى، تعددية ومجتمع مدنى» مســـتنداً فيه إلى مقتطفات عديدة من كتابات توكفيل(*). فالمقال يعتبر أن المجتمع المدنى، بكونه وسيلة معارضة ضد الاستبداد، هو العلاج الوحيد لكافة مشـــاكل العــالم المسلم المعاصر فى مواجهة «المستشرقين الذين مازالوا يدفعون بأن الإســـلام والديموقراطية لا يلتقيان [...] وتؤيدهم فى ذلك للأسف أقلية، ولكنها ذات صوت عال – من النشطاء الإسلاميين الذين يدعون أنه لا مكان للقيم الديموقراطية فــى الإسلام[17]».

فى مناطق أخرى خارج «لندنستان» مجموعـــات عديـــدة مـــن الطـــلاب الإسلاميون، والدعاة الذين بزغوا من بين صفوفهم فـــى أوروبـــا والولايـــات المتحدة تتبع تلك التوجهات. فى العالم الفرانكوفونى، يدافـــع الخطيـــب المفــوه المحبوب من الجماهير، طارق رمضان، حفيد حسن البنـــا مؤســس الإخــوان المسلمين، ونجل سعيد رمضان المقيم فى جنيف وأهم همزة وصل للتيار الدولى الذى نشأ عن الجماعة مع العالم، عن تلك التوجهات. فهو إذ يرفض أى منطـــق للمواجهة مع الغرب، يرى فى الديموقراطية الأوروبية صـــورة مـــن صـــور الحماية من الاستبداد السائد فى معظم الدول الإسلامية ويحـــث تلاميـــذه علــى

* مفكر فرنسى من أنصار الديمقراطية والتقدم ولكنه معارض للحلول الثورية؛ جعل من الديمقراطية الأمريكيـــة فى القرن التاسع عشر نموذجاً يقترح على أوروبا أن تحتذيه. (المراجع)

استخدام كامل حقوقهم التى تتيحها لهم المواطنة. بصفته سويسرى الجنسية يسعى لاكتساب وضع المثقف فى عيون العالم الجامعى والصحفى الفرنسى. وهو مؤلف لكتاب صدر عن دار نشر كاثوليكية فى باريس، قدم له صحفى مشهور من مناصرى العالم الثالث، من الأسرة الشيوعية[18]، ويهتم طارق رمضان بأن يعتد بالوجود النشيط للإسلاميين فى المجال الديموقراطى؛ وهو يود أن يجعل تدخلهم مشروعاً، بأن ينحيهم بعيداً عن أى علاقة مع المجموعات الراديكالية أو الأفراد الذين ذهبوا إلى العنف، مثل هؤلاء الذين شاركوا فى عام1995 فى «الحرب على فرنسا» تحت «إمارة» زيتونى، أمير الجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية GIA [19]. بعض الصحفيين ورجال الدين المسيحى والمعلمين الذين استمالهم هذا الخطيب المتمكن من عادات وتقاليد متحدثيه يرون فيه المتحدث باسم الشباب المسلم فى فرنسا وأوروبا وييسرون له الوصول إلى هيئات وأماكن السلطة. على حين يتساءل البعض الآخر فى تشكك عن أهدافه الحقيقية وحول طبيعة الرسالة التى يتوجه بها لمستمعيه من الشباب. كما يوجد آخرون، أخيراً، يراهنون على أنه - مهما كانت الأيديولوجيا التى يقوم عليها خطابه فهو يحث أتباعه وتلاميذه على تحرك اجتماعى ارتقائى وعلى اندماج فى «المواطنة» يؤدى بهم فى النهاية إلى تفاعل ثقافى داخل المجتمع الفرنسي ويبعدهم نهائياً عن مفاهيم الإسلام السياسى. فهكذا كان الحال قبل بضعة عقود مع أبناء المهاجرين القادمين من جنوب وشرق أوروبا من البروليتاريين الشيوعيين، بعد أن تولى الحزب والنقابات أمرهم، وبعد الارتقاء الاجتماعى الذى تلى ذلك، أضحوا من البرجوازيين الصغار الفرنسيين، بلا علاقة تربطهم بالماركسية-اللينينية وبلا ولاء لبلاد أهلهم الأصلية. وإذا ذكرنا موقفاً خاصاً بالعالم الإسلامى المعاصر، نجد أن حالة صغار رجال الأعمال المتدينين الأناضوليين مليئة بالرموز. فما إن أصبحوا داخل أجواء استنبول وأنقره ودوائرهما الاقتصادية المهيمنة لدى وصول الحزب الإسلامى رفاه إلى الحكم، وبعد أن سعدوا بتحقيق أهدافهم، لم يحركوا ساكناً للدفاع عن هذا الحزب عندما أُخرج من السلطة ثم تم حله بضغوط من القيادة العسكرية. لقد فضلوا فى الأمر لصالح تأمين وضعهم الاجتماعى والاقتصادى، على حساب تنظيم أيديولوجيته الإسلامية لم تعد تستطيع أن تخدمهم بل قد تحرجهم عند عقد

تحالفاتهم الجديدة مع أوساط رجال الأعمال العلمانيين. كما نسجل بالمنطق ذاته، إذا ما ذهبنا خطوة أبعد، فى الجزائر، منذ نهاية عام 1999 أن رجل أعمال ثريا جداً وقريباً جداً من الحزب «الإسلامى المعتدل» حماس المشارك فى الائتلاف الحكومى، تقدم بطلب لإنشاء مصنع كبير خاص للبيرة. من المفروض أن ينتج هذا المصنع محلياً بيرة كحولية من ماركة أوروبية، ثمنها جذاب بما يكفى لتحويل شرائح من السكان إليها بعد أن أبعدها ارتفاع سعر البيرة المحلية التى تنتجها الدولة، وليس التدين،عن شربها.

الذوبان الذى يحدث للأيديولوجيا الإسلامية فى اقتصاد السوق يتم، فى فجر القرن الجديد، فى أجواء مختلفة عن التى عرفتها العقود السابقة. ففى الثمانينيات واكب تصاعد قوة هذه الإيديولوجيا إنشاء نظام مصرفى «إسلامى» (لا ممارسة فيه للفوائد البنكية) وتأسيس عديد من شركات استثمار الأموال تقوم بعملياتها مع ما يتفق ومتطلبات الشريعة، إلخ. ما تبقى اليوم من هذه المبادرات لا يستطيع أن يزدهر إلا إذا تمكن من استمالة ورفع قيمة قطاع من سوق الادخار - بمنطق اقتصادى صرف، دون أن يكون للاعتبارات السياسية التى أشرفت على تنفيذ هذه المشروعات تحت الهيمنة السعودية، أى وزن حقيقى. نفس الشىء ينطبق على المجال القانونى، إذ إن محاولات إحلال «ميثاق إسلامى» لحقوق الإنسان بدلاً من الإعلان العالمى وهو الميثاق الذى اعتمده اجتماع منظمة المؤتمر الإسلامى فى القاهرة فى أغسطس 1990، فى اللحظة ذاتها الذى كان العراق يغزو فيها الكويت، لم تعد لها اليوم أهمية تذكر: التيار الإسلامى بمعناه الواسع لم يعد اليوم فى مرحلة فتية، ولا هو يريد ولو هو قادر على فرض لغته الخاصة محل لغة عالمية، كانت بالأمس محقرة على أنها «غربية». تجاهد الحركات والأحزاب الإسلامية فى الوقت الذى ينتهى فيه قرن ويجىء آخر، لكى يُعترف بها كأحزاب ديموقراطية وتندد بالقمع الذى تتعرض له وترجع فى ذلك إلى مجال الحقوق العالمية للإنسان - ولم تعد تنتقده، لكى تحل محله تصورها الخاص - وإلى قيم كان يتم التنديد بها فيما مضى لأنها تخص الغرب الكافر (حرية التعبير، حرية المرأة فى اختيار مصيرها، إلخ). البعض لا يرى فى ذلك سوى مناورات لا أخلاقية ويماثلون هذه الاستراتيجية بالتى كانت تتبعها الأحزاب الشيوعية التى لم تكن تتحدث من وقت لآخر بلغة

ديموقراطية إلا لكى تحسن التغرير بـ«الحمقى اللازميـن» لتوسـيع قاعدتـها وشبكاتها وعلى الأخص بين المثقفين. عندما كانت الكتلة السوفيتية في موقـف قوة نسبية، كانت هذه الاستراتيجية تؤتى نتائج مفيدة لأهدافها وجذبـت نحوهـا عديداً من «الديموقراطيين المخلصين»، استمالتهم روحُ الخلاص التى أُضفيـت على الحركة العمالية فى ذلك الوقت. وعلى النقيض من ذلك عندما بدأت تظـهر بوادر الأزمة التى أطاحت بالكتلة الشرقية وعملائها، شجعت تيارات التبادل تلك على ارتداد النشطاء الشيوعيين، وعلى وجه الخصـوص الكـوادر والعـاملين الدائمين فى الحزب الذين أتاح لهم المتصلون بهم من «الديموقراطيين» فرصـة التحول إلى مختلف المؤسسات والجمعيات المدنية، خارج دوائر الحـزب. قـد يكون هذا هو أحد الحلول -ولكنه ليس الوحيد- لـ«الحوار» بين الإسـلاميين، الذين غدوا أقل ثقة بأنفسهم، والديموقراطيين المدنيين فـى العـالم الإسـلامي. هؤلاء - وعلى الرغم من التنديد بهم لمدة عقدين لأنهم «متغربين»، أو «أبنـاء فرنسا» فى المغرب أو «"صاحب" أسمر» (**«brown Sahibs»**) فـى جنـوب غرب آسيا، هؤلاء مازالوا يمتلكون شبكات من العلاقات ويتمتعـون بمسـتوى تعليمى وبثقة دوائر الحكـم السياسى والاقتصادى العالمى التى فى يدها مفـاتيح القرارات الهامة فيما يخص الاستثمار فى عصر العولمة والخصخصة الشاملة.

أما على مستوى العالم الإسلامى ككل، فعلاوة على المواقف التى ذكرناهـا من قبل (تحول اليوتوبيا الإيرانية إلى إضفاء الشرعية الدينية على قمـع الدولـة للمجتمع، وسخط الشعب على حكم الملالى، وإفلاس السودان والكارثة الأفغانية) أصيبت الحركات الإسلامية المعارضة بأزمة معنوية لا مثيل لـها. ذلـك لأن مشروعها السياسى - الذى كان يتميز بغموض شديد ويعكس علـى المسـتقبل المشرق، إن لم يكن فى العالم الآخر، تعريفه المحدد لـ«الدولة الإسـلامية» أو لـ«تطبيق **الشريعة**» هو مطالبٌ الآن بتقديم كشف حسـاب. لقد كـان يضـع مشاريعَ للمستقبل، وها هو الآن ملتصق بماضيـه. إن العنـف الخـارج عـن السيطرة الذى طبع التسعينيات، حتى وإن كـان البعـض يعتقـد أن عمـلاء محرضين دسّتهم الأنظمة، التى كان ذلك فى مصلحتها، هى التى أججـت هـذا العنف، مازال عالقاً بالذاكرة الجماعية. لهذا السبب، يردد المكوّن الأكثر اعتدالاً لهذا التيار، مراراً وتكرارا إيمانه العميق بالديموقراطية لكى ينأى بنفسه عـن

ظاهــرة تُكَبِّل مستقبله السياسي. الطبقات الوسطى المتدينة التي تشكل قاعدتــه الاجتماعية تبحث عقد تحالفات جديدة مع نظيراتها العلمانيــة؛ بل ومع نظيراتها المسيحية في الدول متعددة الديانات. ففي لبنان، تحول حزب الله الشيعي، وهــو كان في الأصل مجموعة إرهابية شيعية صغيرة تقدم خدماتها لإيران الخوميني، إلى حركة جماهيرية من الفقراء، ثم أصبحت تجسيداً للمقاومة الوطنية اللبنانيـة ضد إسرائيل، تصفق لها بهذه الصفة كافة المكونات الدينية للبـــلاد[20]. انتظـــاراً لاتفاق سلام بين سوريا ولبنان المتعامل معها، وبين الدولة العبرية، يحول حزب الله، الذي له ممثلون في البرلمان، طاقته كلها نحو المسرح السياســي اللبنــاني الداخلي؛ وهو بهذه الصفة موضوع اهتمام أكثر من مسئول مسيحي مـــاروني. «نقاط التلاقي» بين الاهتمام الديني بمريم العذراء والحب الشيعي الشديد لفاطمة - ابنة الرسول، وزوجة علي، و«أم المؤمنين»، يتم التأكيد عليها الآن - انتظاراً لتقارب بين المسيحيين والشيعة الذين يمثلون سوياً أغلبية كبيرة من اللبنـــانيين، في مواجهة الوصاية السورية وشرق أوسط أغلبيته من أهل الســـنة. الإخـــوان المسلمون المصرين الذين وضعوا - وهم من أعضاء الجماعـــة الذيـــن بلغــوا الأربعين- مشروع تأسيس حزب ديموقراطي أسموه حزب **الوســط** فــي عــام 1995 وضعوا في قائمة قادة الحزب مثقفاً مسيحياً (بروتستانتي)، للتدليل علــــى صدقهم وانفتاحهم الفكري. في الأماكن الأخرى من العالم من إندونيســـيا إلـــى المغرب، يشارك الإسلاميون إذا استطاعوا، وإذا سمح لهم بذلك، في الجمعيـات المنتخبة ويمتنع ممثلوهم عن التشكيك في المبدأ ذاته. فقد نسي هؤلاء المنتخبون من الشعب **حاكمية** الله الذي جعل منها كل من قطب والمودودي مرجعية الدولة الإسلامية والتي هي على النقيض من سيادة الشعب التي لا يرون فيــها ســوى إحدى صور الوثنية التي انطبعت بها **الجاهلية** تلك «البربرية» الســابقة علـــى الإسلام التي عادت إلى الظهور في القرن العشرين. كما احترمت الديموقراطيـة التي كان عليّ بن حاج يندد بها معبراً عن سخطه لأن يكـــون فـــي اســـتطاعة 50.5% من الناخبين أن يشرعوا على هواهم، فيقرروا شرعية شرب النبيذ بمـــا يتناقض مع الأوامر الصريحة الواردة في كتاب الله ! في تركيا أعيــد انتخـــاب العمد ورؤساء المدن من أعضاء حزب الرفاه ثم الفضيلة على أســـاس حســن إدارتهم للمحليات، في الوقت الذي كان هذا الحزب يلاقي صعوبات عديدة فــــي

استعادة الأصوات التى حصل عليها فى الانتخابات التشريعية التى أجريت عام 1999، وحيث أنها انتخابات تتعلق بموضوعات سياسية صريحة. ، قد تكون الخبرة الإسلامية بالمفارقة قد انتجت على الرغم منها شروط تجاوزها. دون أن نصل إلى درجة أن نرى فى ذلك، مثلما هو حاصل بالنسبة للمسيحية الحديثة أنها «دين الخروج من الدين»، فإننا نسجل أن الطرق الملموسة للتنشئة السياسية التى انتجتها هذه الخبرة أدت إلى جعل المبادئ الأيديولوجية التى كانت تنادى بها غير صالحة. فالناشطات المحجبات المطالبات بتطبيق الشريعة، تشكل منهن، فى كثير من الحالات، الجيل الأول من النساء اللاتى يتكلمن علنا فى الساحات العامة خارج البيت والأسرة. ولكنهن اصطدمن بذلك بالنشطاء الملتحين الذين يريدون منهن ألا يتخطين دورهن كمساعدات لهم فى نشاطاتهم. بعضهن – فى تركيا وإيران بخاصة- تصورن «حركة نسائية إسلامية» للتشكيك فى صلاحية «هيمنة الذكورة» على الحركة. لعل هذا النوع من السلوك هو الذى سيؤدى اليوم إلى بلورة ديموقراطية الغد الإسلامية.

هذه الملحوظة تذهب فى اتجاه معاكس للرؤى الجامدة التى جعلت من العقيدة الإسلامية ذاتها عائقاً مبطلاً لإقامة الديموقراطية فى البلاد التى يكون فيها الدين الإسلامى هو المهيمن ومعاكس أيضاً للرؤى التى تنسب إليه – بصورة لا تقل تضليلا– «جوهراً ديموقراطياً». الإسلام، مثله مثل أى دين آخر هو «وجود»، والمسلمون والمسلمات، هم الذين يجسدونه. إلا أنهم يعيشون فى عالم أدى محو الحدود الفكرية بسبب التطور المتسارع لوسائل الاتصال الإلكترونية، إلى تحطيم وإبادة القلاع الخاصة بالهوية وهى القلاع التى سعت الأيديولوجيا الإسلامية إلى تدعيمها. علاوة على الأسباب الداخلية التى أدت إلى انهيارها، والتى سجلناها عبر هذا الكتاب كله، لم تنجح تلك الأيديولوجيا إلى تحويل المسلمين المعاصرين إلى مناضلين إسلاميين لا تحركهم سوى الضروريات العقائدية وحدها. تراخى القبضة الأيديولوجية يفتح أمام المسلمين مجالاً واسعاً يحددون فيه مستقبلهم ويتحررون من القيود الدوجماتية. بهذه الطريقة يعيدون التواصل مع التراث القديم للمجتمعات الإسلامية التى شكلت قوة تاريخهم والذى تميز بمرونة فائقة فى التواءم مع التحولات الكونية، والذى سمح لهم فى عصور عظمتهم، من بغداد إلى الأندلس، بأن يُذيب فى كيان واحد فريد

من نوعه مشاركات الحضارتين الفارسية والإغريقية/بحر أوسطية. اليوم، وهـي في سبيلها للخروج من فترة الإسلام السياسي الراديكـالي، فـإن المجتمعـات الإسلامية ستشيِّد مستقبلاً لا يوجد له أي بديل يقوم على الانفتاح علـى العـالم وعلى قيام الديموقراطية. الشباب الإيراني، مثلهم مثل الجزائريين وكافة أبنـاء البلاد الأخرى، لهم جميعاً أقرباء يعيشون في الخارج: إنهم يتحادثون تليفونيـاً ويشاهدون قنوات التليفزيون المنقولة عبر الأقمار الصناعية ويـرون قطـارات الحداثة فائقة السرعة كمـا تتبلور في أوروبا والولايات المتحـدة تمـر أمـام أعينهم. نظام الملالي والجبهة الإسلامية للإنقاذ، والجبهة الإسلامية السـودانية، دون أن نغفل ذكر طالبان، يتركهم القطار على أرصفة المحطات. وعلـى حـد قول «الحيطيين» الجزائريين فإن «مدة صلاحيتهم انتهت». إلا أن هذه المسـيرة نحو الديموقراطية سيقابلها عائق بالتأكيد، لا يتعلق بأي شيء ديني: إذ يتعيـن على الدول والنخب الحاكمة في هذه البلاد أن تثبت أن لديها الرغبة ذاتها فـي التحول الديمقراطي لشكل حكمها. إذ لا نستطيع أن ننسى أن اليوتوبيا الإسلامية ترعرت منذ بداية الستينيات في التربة القمعية والاستبدادية في كافة أنحـاء دول العالم الإسلامي تقريباً بصرف النظر عن الإفلاس المعنوي للقوميـة والفشـل الاقتصادي. لقد اعتمدت في العقود الأولى على رفض الديموقراطيـة الكـافرة وساعدها على ذلك أن السلطات التي كانت تعتقل وتعذب وتعدم معارضيـها أو تحكم عليهم بالنفي خارج البلاد، كـانت ترفـع معظمـها شـعارات الحريـة والاشتراكية أو التقدم جاعلة منها مسرحية ساخرة. المثل الأعلى الإسلامي بـدا كما لو أنه سبيـل ازدادت جاذبيته لأن معتنقيه يعتقدون أن الله وكتابه الكريـم يكفلان حسن تطبيقه في هذه الدنيا، بعيداً عن فساد انحرافات المستبدين سـواء كانوا عقداء جيوش أو ملوك أو سلاطين. الصك الأخلاقي الموقع على بيـاض والذي استفادت منه حركة أرادت أن تقطع صلاتها بممارسات سياسية عنيفـة وفاسدة لم يُجْدِ فتيلا بعد أكثر من ثلاثين عاماً شهدت توالي العصا الغليظة ضـد اليسار في الجامعات، وفرض ارتـداء الحجـاب، وعمليـات النصـب فـي الاستثمارات «الإسلامية»، والرقابة المفروضة على الكتابات العلمانية وإرهـاب أصحابها، والمجازر ضـد المدنيين والسياح. في مواجهة كل ذلك يقدم النشطاء كشف حساب اجتماعي إيجابي، ويتحدثون عن إنجازاتهم في المجال الخـيري،

والوصول إلى الحداثة المدنية الذى سمح به ارتداء البنات القادمات من الأوساط التقليدية للحجاب، والبعد الخيرى للنظام المضرفى الإسلامى، والمؤسسات الإنسانية التى مولها هذا الأخير، إلخ. سيقوم علماء الاجتماع والاقتصاد بدراسة هذه الحجج ومقارنتها بالمعطيات الرقمية. ولكن ونحن فى انتظار نتائج دراساتهم فأقل ما يمكن قوله هو أن النتيجة النهائية الأخلاقية والسياسية للثلاثة عقود من التيار الإسلامى الناشط لا تتناسب مع الآمال التى عُقدت عليه فى البداية. بالنسبة للمستقبل القريب تعتبر الكرة الآن فى ملعب النظم التى خرجت منتصرة من المواجهة مع التيار فى مجمله، الذى قصم ظهره فى الصراع بالعنف المسلح أو سقط فى فخ وصوله إلى ردهات السلطة. عند منعطف القرن والألفية، القرار يعود لهم فى الاندماج مع الشرائح الاجتماعية التى نحيت جانباً منذ الحصول على الاستقلال والعمل على تشجيع مولد نوع من الديموقراطية الإسلامية تعرف كيف تخلط بطريقة غير مسبوقة ثقافة ودين وحداثة سياسية واقتصادية أيضاً. يفترض هذا السيناريو أن النخب الشابة التى تصل إلى السلطة من مغرب محمد السادس[21] إلى أردن عبد الله الثانى، والمحيطين من التكنوقراط والعسكريين بالرئيس الجزائرى بوتفليقه إلى الذين يحيطون بالرئيس الإندونيسى «جوسدور» وحيد، تستطيع أن توجه نظرها شطر المستقبل وأن «تتقاسم الكعكة» اليوم كى تزداد غداً. إذا اكتفت هذه النخب بالاستفادة الفورية والأنانية من الجَزْر الحالى للإسلام السياسى، دون أن تدخل فى عملية الإصلاح فإن العالم المسلم سيجد نفسه مواجهاً، على المدى القصير، بانفجارات جديدة، سواء كان خطابها إسلامياً أو عرقياً أو عنصرياً أو دينياً أو شعبوياً. يجد قادة هذا العالم، أكثر من أى وقت مضى، أنفسهم أمام مسئولياتهم فى ظروف سياسية ليست مناهضة لهم. يتعين عليهم التحرك بسرعة. تتوقف على الاختيارات التى سيقومون بها أن تعود راية الجهاد، بشكل أو بآخر، ترفرف من جديد كما حدث فى ربع القرن الماضى أو أن تشق الشعوب المسلمة طريقها الخاص نحو الديموقراطية.



هوامـــش

المقدمة

1. فى عام 1992 اقترح أوليفييه روا، فى كتـــــاب *فشـــل الإســـلام السياســـى* (L'échec de l'Islam Politique Éd.du Seuil) على عكـس التيار السائد من شعور حـــاكم حول حتمية انتصار هذا التيار- بعض الافتراضات المجددة مبنية على قراءة أيديولوجيـــة وسياسية له.

2. قدر فى عام 1999 الإنتاج الأفغانى من الأفيون بـــ 4500 طناً، أى ما يوازى 75% تقريباً من الإنتاج العالمى. راجع Libération، 4 أكتوبر 2001.

3. أدى تشدد نظام طالبان في عام 2001، الذى عبر عنه فى البداية تفجير تماثيل بـوذا الضخمـــة فى بميان ثم القبض على أعضاء المنظمات غير الحكومية المتهمة «بالتبشـــير المسيحى» -وما ترتب على ذلك من ترك أغلب المنظمات غير الحكومية للبـــلاد- إلـــى إضعاف سلطتهم تجاه السكان المحليين. وقد يرجع هذا التشدد إلـــى الســيطرة المــتزايدة للمناضلين الأجــانب المنتسبين للتيـــار «السلفى- الجهادى» وأغلبهم من العرب، وكـــانوا حينذاك متمركزين حول قندهار ومرتبطين من قريب أو بعيد بشبكات أسامة بن لادن.

4. راجع سردا مفصلاً عن ذلك الموضوع بقلم: Barton Gellman :

«In, '96. Sudan Offered To Arrest bin Laden/ Saudis Balked at Accepting U.S. Plan», *International Herald Tribune,* 4 octobre 2001.

5. عولجت تلك النقاط بالتفصيل فى الباب 8 - الجزء الثالث - المخصص لبـن لادن. تساءل كثير من المحللين- اثر الاعتداءات على الولايات المتحدة - عن طبيعـــة وأهميـــة العـــلاقات، وخاصة المالية منها، بين شبكات بن لادن وبعض الأوساط فى شبه الجزيـــرة العربية. كمـــا تساءلوا عن صلتها بحالات الاستياء التى أخذت تظهر داخل المجتمعـــــات التى تعيش علـــى توزيع الدخل البترولى، وهى التى تقع اليوم تحـــت ضغـــوط الـــتزايد السكانـــى الكبيـــر الـــذى يتسبب في خفض نصيب الفرد منها، فيزيد ذلك من الاســـتياء من العائلات المالكة عديدة الأفراد التى تملك تحوز أسبقية الحصول على تلك الدخول.

6. نسمح لأنفسنا بإحالة القارئ فيما يتعلق بالعجز عن تحويل الحماسة التلقائية لـــدى قطـــاع من الشباب المسلـــم الذى جعل من بن لادن بطلا، إلى تعبئة سياسية، إلى أبحـــاث عن الشرق الأوسط شكل سردها مادة *كتابنا حـــرب فى الشرق* (الناشر: جاليمار، 2002)

7. استقطب «الجهاد» فى البوسنة والشيشان - ولم يكن المحاربون فيهما من «أبنـــاء البلدين» على العكس مما حدث فى الجزائر ومصر - مواطنى شبه الجزيرة العربية الذيـن

ينتمون إلى أوساط اجتماعية وثقافية ميسورة الحال. كما يظهر ذلك من «تواريخ حياة الشهداء» التى ظهرت على مواقع الإنترنت الإسلامية المتخصصة. راجع كتابنا الجزء الثالث، الفصل الرابع، هامش 33.

8. نشرت هذه المستندات فى الصحافة الدولية. مثل *لوموند*، 2 أكتوبر 2001.

9. راجع الآراء المنشورة فى *لوموند*، 10 أكتوبر 2001.

تمهيد: مرحلة التكوين

1 ـ ثورة ثقافية

1. فى هذا التقديم للنزعة القومية وخلق لغة قومية والدور الذى أدته الأجيال المتعاقبة قبل وبعد الاستقلال، سلكت فى الدروب التى شقتها: بنديكت ألدرسن وخاصة الفصول 3 و5 و7:

Benedict Anderson (*Imagined Communities,* Verso, Londres et New York, 1991).

2. شكلت مؤلفات قطب موضوعاً لعديد من التعليقات والتحليلات. لتكملة العرض المختصر المقدم لها هنا أسمح لنفسى بإحالة القارئ إلى كتابى: *النبى والفرعون:*

Le prophète et pharaon, Le Seuil, Paris, 1993 (rééd.), chap. 2, p.39-72.

توجد تفسيرات أكثر تفصيلاً لأعماله لدى:

Olivier Carré (*Mystique et politique,* Presses de la FNSP et Cerf, Paris, 1984)

و Ibrahim M. Abu Rabi' (*Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Muslim Arab World* SUNY Press, Albany, 1996).

3. يقترح محمد توزى فى:

Monarchie et islam politique au Maroc (Presses de Sciences Po, Paris. 1999),

ترجمة عبودية بـ servitude و soumission (ص: 25 و26) الجذر العربى لهذه الكلمة يتضمن المعنيين.

4. عن الإخوان المسلمين يمكن استكمال الكتاب المرجع لـ

Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers,* Oxford University Press, Londres, 1969,

بكتاب أحدث منه:

Brynjar Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942,* Ithaca Press, Londres. 1998.

وراجع أيضاً بالفرنسية:

Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères musulmans; 1928-1982,* Gallimard, Paris, 1983.

ب. ليا الذى استطاع أن يطلع على عديد من المستندات المحفوظة، يؤكد بوجه خاص على الدور الذى أداه الإخوان المسلمون في تحريك الشرائح الاجتماعية التي لم تكن متقبلة لسياسة النخبة. أؤيده في هذا الشأن، دون أن أشاركه فى قراءته الشاملة للتنظيم، التى كان يمكنها أن تكون أكثر نقدية.

5. هذا الجدل مذكور فى كتاب ب. ليا المذكور أعلاه. ص 6-7. أوضح المؤرخون المصريون عبد العظيم رمضان ورفعت السعيد وطارق البشرى الاتجاه الأول؛ ويبدو لى أن ب.ليا يمثل، جزئياً على الأقل، الاتجاه الآخر. يدخل هذا الجدل ضمن النقاش الدائر حول تقييم التيار الإسلامى عامة والذى يتجابه فيه، سواء داخل العالم الإسلامي أو فى الغرب، بصرف النظر عن مؤيدى الحركة أنفسهم، هؤلاء الذين يعتبرونها خطرا على الحريات والديموقراطية وهم يناهضون أى تحالف سياسى معها، والذين يعتبرونها مكونا جوهريا للمجتمع المدنى ويؤيدون إشراكها فى السلطة. حول هذا الموضوع الذى استولى على جزء كبير من الطاقات المبذولة في البحث والمخصص لدراسة هذه الحركة - وهى تميل إلى إحلال تأليفا أحكام القيمة محل الدراسة والتحليل - راجع فيما بعد: خاتمة هذا الكتاب. ومن بين الكتابات الغزيرة المخصصة لهذا الجدل، يقدم الكتاب الذى أشرف عليه مارتن كرامر، (Martin Kramer *The Islamism Debate* (Dayan Center Papers, n° 120,Tel Avive, 1997),
تأليفاً مفيداً يوضح الحجج التى يقترحها المعنيون بالأمر المنتمون للمجالات الجامعية الأمريكية والبريطانية والفرنسية والإسرائيلية.

6. جندت جماعة الإخوان المسلمين منذ الثلاثينيات أعضاء لها فى أوساط طلبة الشام المقيدين فى جامعات مدينة القاهرة وخاصة الأزهر. لدى عودتهم إلى بلادهم كانوا يشكلون أفرعا محلية للحركة تحت إشراف «*مراقب عام*» وذلك فى كل من سوريا وفلسطين والأردن بوجه خاص. ساهم الزعيم السورى مصطفى السباعى بشكل هام فى تشكيل أيديولوجية الإخوان، وقد تحول مركز الثقل أثناء القمع الناصرى عام 1954 إلى سوريا إلى أن قامت الوحدة السورية-المصرية (1958-1961) التى جعلت الإخوان السوريين خارجين على القانون. فى الأردن، الذى تأسس فيه الفرع المحلى عام 1946 على يد عبد اللطيف أبو قورة، ثم تزعمه، ابتداء من 1953، محمد عبد الرحمن خليفة، استطاعت المنظمة أن تمارس نشاطا قانونياً لم يتوقف إلى يومنا هذا. تمتعت الحركة منذ البداية بسعة صدر المملكة الهاشمية (الملك عبد الله ثم، اعتبارا من 1953، الملك حسين) الذى رأى فيها فرصة يدعم بها شرعيته الدينية (فى مواجهة العربية السعودية) والسياسية (فهى فرصة للعائلة المالكة القادمة من شبه الجزيرة العربية لأن تنسج لنفسها وشائج مع المجتمع الأردنى). كما يعتبر الإخوان الأردنيون سنداً قوياً للنظام فى مواجهة القوميين اليساريين والناصريين، وقد ظهر هذا جليا عندما حاول الناصريون القيام بانقلاب على النظام عام 1957. كما أن الإخوان ظلوا أوفياء للملك في سبتمبر 1970 عندما سحقت قواته التمرد الفلسطينى فى عمان. نناقش باستفاضة هذه الأوجه كافة فيما بعد (الجزء الثالث، الفصل 10).

7. عن مؤلفات المودودى ونشاطه السياسى نرجع هنا أساساً إلى كتـــابىْ س. ف. ر. نصر:

S.V.R. Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism,* Oxford University Press, Oxford, 1996, et *The Vanguard of the Islamic Revolution. The Jama'at-i Islami of Pakistan,* I. B. Tauris, Londres, 1994.

8. يأتى هذا التعبير من الكلمة التركية أردو: أى «جيش».

9. S.V.R. Nasr, *The Vanguard...,* p.7.

10. راجع:

S. Abul A'la Maududi, *Fundamentals of Islam,* Islamic Publications, Lahore (1re édition anglaise 1975), p. 249-250.

11. هذا النص منشور فى النسخة المذيلة بالإنجليزية فى:

Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini (traduit et commenté par Hamid Algar), Mizan Press, Berkeley, 1981.

12. حول هذه المسائل راجع:

Yann Richard, *L'islam chi'ite, croyances et idéologie,* Fayard, Paris, 1991.

13. مثال على ذلك مطروح فى مجموعة المحاضرات المختلفة لعلى شريعتى:

Ali Shari'ati *What Is To Be Done, The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance* (publié et commenté par Farhang Rajaee), IRIS Press, Houston, 1986, p.1.

نجد فى هذا المرجع معظم الموضوعات التى نتناولها هنا. كما أننا نجد الآن سيرة متكاملة جدا فى:

Ali Rahnema, *An Islamic Utopian, A Political Biography of Ali Shari'ati,* Londres, Tauris, 1998.

14. الحركات المسلحة الإيرانية فى الستينيات والسبعينيات كانت تتضمن فى الأســاس حركة فدائيى الشعب التي تأسست عام 1963، وهى مجموعة ماركسية لينينية ذات ميـــول جيفــارية والتى تمردت وقامت بعمليات مثيرة ضد نظام الشاه، وكذلك مجاهدى خلق التى تتسم ببعد إسلامى أكثر بروزا. لم تكن لشريعتى علاقات عضوية معهــم، إلا أن التركيب الإسلامي – الماركسى الذى قاموا به كان مستوحيا منــه جزئيا. فقد كتبـــوا يقولـــون إن «شهداء الشيعة [فى كربلاء] كانوا مثـــل تشى جيـــفارا اليوم، تمامــــــا، لقــد قبلــوا أن يستشهدوا لأن ذلك واجب ثورى وكانوا يعتبرون النضال المسلح ضد الاضطهاد الطبقـــى واجبهم الاجتماعى (مذكور فـــى: Ervand Abrahamian, *The Iranian Mojahedin,* Yale University Press, Yale, 1985, p. 92)

15. حول سرد هذه الأحداث راجع:

Jean-Pierre Digard, Bernard Hourcade et Yann Richard, *L'Iran au XXe siècle,* Fayard, Paris, 1996.

16. نستطيع أن نتمثل هذا البعد العقائدى والأخلاقى عبر الترجمة الفرنسية لبعض هذه النصوص الصادرة قبل 1970 فى:

Principes politiques, philosophiques sociaux et religieux de l'ayatollah Khomeini, Editions Libres-Hallier, Paris, 1979.

اختيار هذه المقتطفات يقدم صورة دوجماتية متخلفة لكاتبها: هذا الجانب واضح بالطبـــــع جـــدا عند خومينى (أسقطه بالطبع المشيدون الغربيون به فى ذلك الحين)، إلا أنه لا يفسر الظاهرة الاجتماعية والسياسية التى شكلتها الثورة الإسلامية. إنمـــــا يبيـــن علـــى الأقـــل الغموض الثقافى الذى يكتنفها.

17. حول تفسير التحول الذى طرأ على فكر الخومينى منذ محاضرات عام 1970 أؤيد ما ذهب إليه

Ervand Abrahamian (*Khomeinism, Essays on the Islamic Republic,* University of California Press, Berkeley, 1993, en particulier p. 17-38).

2 ـ المجال الدينى الإسلامى فى العالم عند نهاية الستّينيات

1. عن نهاية الخلافة وعن مختلف أوجه المشاعر التجميعية الإسلامية التى ظهرت فى تلك الحقبة يمكن مراجعة:

Bernard Lewis, *Islam et laïcité,* Fayard, Paris, 1988 (édition anglaise: 1961); Jacob Landau, *The Politics of Pan-Islam,* Oxford University Press, Oxford, 1994 (2e édition); Martin Kramer, *Islam Assembled, The Advent of the Muslim Congresses,* Columbia University Press, New York, 1986.

2. عن إنشاء جامع باريس الكبير نرجو أن نحيل القارئ إلى مؤلفنا:

Les banlieues de l'islam, Seuil, Paris, 1987.

3. لم تكن هناك دراسات تذكر عن جماعات التبليغ حتى التسعينيـــات. توجد بعـــــض العناصر فى: *Les banlieues..., op. Cit.*

وفى

Mumtaz Ahmad, «Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaati-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia», *in* Martin E. Marty and R. Scott Appleby (sous la dir. de), *Fundamentalisms Observed,* University of Chicago Press, Chicago, 1991, p. 457-530.

انتظاراً لصدور مجموعة الأبحاث التى يشرف عليها:

Muhammad Khalid Masud, Barbara D. Metcalf et William Roff, *Travellers in Faith Studies of the Tablighi Jama'at as an International Movement,* Brill, Leiden, 2000.

4. هذه الأموال «الموقوفة لله» عبر تاريخ المجتمعات المسلمة كافة، سمحت دخولـــها بتمويل مؤسسات دينية (مساجد، مدارس دينية، مؤسسات عامة ...) مانحة بذلـــك واقفيـــها

أمل الوصول إلى الجنة، كما أنها وضعت تلك الأموال فى منأى عن جشع أصحاب السلطة الذين كانوا يترددون فى وضع يدهم على أموال لم يكن صاحبها سوى الله. على أرض الواقع كان من يتولون إدارة تلك *الأوقاف* أو *الحبوس* هم من رجال الدين والعلماء الذين يعيشون على دخولهم منها، وهو ما سمح لهم بالتمتع باستقلالية مالية عن السلطة السياسية. ناتج هذه الممتلكات (إيجارات عقارية أو زراعية، إلخ) تخصص، علاوة على صيانة مؤسسة دينية، لمنتفعين يعينهم الواقف (أسر، أطفال، شريكة حياة غير معلنة ...) كان ذلك يضعهم فى مأمن من أخطار الحياة ويبعد العملية بعض الشيء عن غايتها الدينية. إلا أن المجتمعات التى كانت الملكية فيها واقعة تحت تعسف المصادرات، عرفت الأوقاف بسبب الضمانات التى كانت تعطيها تطورا هائلا. فى العصر الحديث، كانت الأوقاف – التى ابتعد المستعمرون بعناية عن المساس بها لأسباب تتعلق بالانتهازية السياسية – أحد أول ما استهدفته الدول المستقلة – بعد أن أدانت الإدارات السيئة بوجه عام لهذه الأوقات، بالإضافة إلى عدم إنتاجيتها ووفاة الكثير من المستفيدين بها .. إلخ. فأممتها بأن وضعتها تحت إدارتها، مما أدى إلى عديد من الاختلاسات التى نددت بها الصحافة. كان هدف تلك السياسة فى بداية الأمر تحسين الإدارة الاقتصادية وتحديثها، إلا أن الآثار المترتبة عليها كانت خسارة العلماء لدخولهم المستقلة بعد أن أصبحوا يتلقون فى المقابل مرتباتهم من الوزارة أو إدارة الأوقاف، وهو ما يعنى فى تصور القادة السماح بسيطرة أكبر على رجال الدين. حول هذه المسائل نرجو أن نحيل القارئ فيما يختص بمصر إلى:

K.T. Barbar et G. Kepel, *Les waqfs dans l'Égypte contemporaine,* Cedej, Le Caire, 1981.

5. إذا كانت العلمانية التركية تفصل الدين عن الدولة فإنها تسمح لتلك الأخيرة بممارسة سلطانها عليه. إدارة الشئون الدينية، وهى جهاز حكومى، تنشر أعمالا تعبر عن رؤية للإسلام تناسب السلطة وتعد البرامج الدراسية للوعظ (راجع فيما بعد المذكور فى الفصل الثانى من المقدمة) وتدفع مرتبات العاملين فى المساجد، إلخ.

6. راجع الأعمال الرائدة لـ:

Olivier Carré (*La légitimation islamique des socialismes arabes,* Presses de la FNSP, Paris, 1979).

وعن سوق الكتاب الإسلامى فى مصر فى العصر الناصرى راجع:

Yves Gonzalez-Quijano, *Les gens du Livre,* Éditions du CNRS, Paris, 1998.

7. فيما يتعلق بإندونيسيا، نتذكر على وجه الخصوص موقع إيموجيرى الذى دفن فيه سلاطين يوجياكارتا على قمة تل يتم الوصول إليه عبر سلم ضخم جدا يشبه الأماكن المقدسة الهندية حيث يتشبع التعبير عن التعبد فى مقابر هؤلاء الملوك المسلمين بأشكال توفيقية مع التعبير الهندوكى. فى باكستان تظهر تلك التوفيقيات واضحة فى أحد مواقع التدين الهامة فى كراتشى (ضمن أماكن أخرى) الذى تتداخل فيه خلفية التدين الهندوكى مع الممارسات الإسلامية لدى أولياء الله وهو ضريح مانغو بير المقام فوق حوض ماء تربى فيه تماسيح مقدسة (مشاهدات شخصية فى أغسطس 1997 وإبريل 1998). أما

الدراسات التى كتبت عن إسلام الطوائف والطرق فهى غزيرة جداً بما لا يسمح بتسجيلها هنا؛ يمكن مراجعة العمل الجماعى الذى ظهر حديثاً والذى يقدم لنا بانوراما واسعة لهذا الشكل من التدين الإسلامى اليوم وهو العمل الذى أشرف عليه كل من:

Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, *Les voies d'Allah,* Fayard, Paris, 1997.

8. يعتبر مريدو السنغال أحد أفضل الأمثلة لهذه الطوائف التى تستخدم القاموس الدينى للإسلام مع احتفاظها بأشكال للتدين والعبادة متأصلة للغاية في العبادة الأفريقية. والتى تمكنت فى الوقت ذاته من تشكيل قوة اقتصادية من الدرجة الأولى، أهم مصادر قوتها هى الطاعة العمياء للمؤمنين لأوامر " المرابط " أو «الخليفة العام» وهو يعتمد بدوره على نوع من الميليشيات، معفاة بشكل كبير من الالتزامات الدينية، وهى المسماة الباى فال، وهى بالنسبة له ذراعه المدني. أسس هذه الطريقة أحمد بامبا (1850–1957)، الذى نفته فرنسا عام 1895 ثم عاد نهائيا إلى بلاده عام 1912 –وهو النفى الذى يحتفل به مريدوه احتفالهم بالهجرة النبوية من مكة إلى المدينة – أقامت الطائفة قوتها المالية فى البداية على زراعة الفول السودانى، ثم طورتها فيما بعد، على أثر الاستقلال، وبفضل تيارات الهجرة، عن طريق السيطرة على الشبكات التجارية الوطنية والدولية وعلى وجه الخصوص بواسطة المتجولين السنغاليين فى أوروبا وأمريكا، ومعظمهم من مريدى أحمد بامبا. مدينة المريدين المقدسة توبا تتمتع بوضع المدن شبه الخارجة عن السيطرة الوطنية وهى مهيأة لعمليات تهريب كبيرة. راجع، حول موضوع الطرق والطوائف الأفريقية والإسلامية الفصل الخاص بالثورة الإيرانية والفصل الخاص بالانقلاب العسكرى فى السودان فى كتابنا هذا.

9. على الرغم من الاستقلال مازالت هذه الصور الفوتوغرافية متداولة إلى اليوم. كان من الممكن الحصول على هذه الصور للخلفاء العموميين لطائفة التيجانية الذين قلدتهم فرنسا نياشينها فى تيفاوان، المدينة المقدسة لطائفة التيجانيين، فى شمال داكار، فى فبراير 1998 (مشاهدات شخصية).

10. تمثل إحياء الجماعات والطرق الدينية التركية فى الخمسينيات فى ظهورها من جديد فى الأرياف – حيث ظلت تعيش فى السر عبر العقود الأولى للجمهورية، وهى تشهد على أن الأيديولوجيا العلمانية لاقت صعوبة جمة فى اختراق عالم الريف – وفى ظهور جمعيات «أكثر عصرية» تنتشر فى الأوساط المدنية الحضرية. تتناول هذه الأوجه فيما بعد فى الجزء الثالث، الفصل 11.

11. راجع:

Reinhardt Shultze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga,* Brill, Leiden, 1990.

فى عام 1969 على إثر اعتداء على مسجد قبة الصخرة فى القدس (المحتلة من إسرائيل حتى 1967) أسس مؤتمر قمة لملوك ورؤساء الدول الإسلامية، منظمة المؤتمر الإسلامى، هدفها هو توحيد المواقف المشتركة للدول الإسلامية حول الموضوعات الدولية الكبرى (وعلى رأسها المسألة الفلسطينية، فى ذلك الوقت)، وهى إذ تخضع لضغوط تتنافر

المصالح بين الدول الأعضاء، ليست لها الوظيفة الأيديولوجية ذاتها التي تضطلع بها الرابطة الإسلامية العالمية، إلا أن العربية السعودية تؤدى فيها دورا هاما جداً.

12. سيصبح هذان الكاتبان – وعلى وجه الخصوص أولهما الذى عاش فيما بين 1263–1328، أحد أهم المرجعيات للتيار الإسلامي السنى اعتباراً من السبعينيات، وهو ما سهله الانتشار الضخم لأعمالهما في كافة مساجد العالم الذى قامت عليه هيئات النشر الإسلامى السعودية كما سنرى فيما بعد.

13. هكذا استطاع علماء الدين في عام 1999 منع إقامة الاحتفالات بمناسبة اليوبيل الذهبى للعربية السعودية على أساس أن العيدين الشرعيين الوحيدين هما عيد الفطر وعيد الأضحى، وذلك على غير رغبة سلطات الدولة السعودية التي اضطرت إلى الإذعان. إنهم يضغطون عن طريق شرطة *المطوع*، وهى مشكلة فى لجان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ضغطاً كبيراً على التعبير العلنى عن الإيمان فى البلاد، مجبرين الأفراد على المشاركة في الصلوات الخمس، مانعين الاختلاط بين الجنسين والآلات الموسيقية والتصوير الشخصى، إلخ. ومع ذلك فإذا كانت الدولة تتنازل لهم عن الريادة فى المجال الثقافى بمعناه الواسع وتجد نفسها مضطرة أحياناً أن تتنازل على الرغم منها، فإن إدماج علماء الدين فى الإدارة العامة يستهدف إبعاد أى استقلال حقيقى لهم فى المجالات السياسية الحساسة. راجع:

Ayman Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia,* Westview Press, Boulder, 1985,

وعلى وجه خاص ص67 وما بعدها. إلا أن هذا التوازن قد مرّ بتجربة عصيبة ابتداء من السبعينيات، كما سنرى فيما بعد.

14. عن إصلاح الأزهر وعن مسألة علماء الدين فى مصر الحديثة عامة راجع كتاب:

Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine,* Presses de Sciences Po, Paris, 1996.

15. عن العلاقات بين العرش وعلماء الدين فى المغرب راجع:

Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique, op. cit.*

16. راجع:

Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940,* Mouton, Paris-La Haye. 1967.

17. صحيفة حزب جبهة التحرير الوطنى، وهو الحزب الأوحد حتى عام 1989، اسمها *المجاهد*، بالرجوع إلى حرب التحرير (التى تستند إليها شرعية السلطة) واستخدام لغة *الجهاد*. كما أن التسمية الشرفية للجزائر المستقلة فى العالم العربى هى «بلد المليون شهيد»، أى الضحايا الجزائريين فى الحرب من 1954 حتى 1962، وهى التسمية التى تسمح للضحايا بأن يكونوا شهداء الوطن والإيمان أيضاً. هذا الموضوع سيعود إلى النقاش والجدل أثناء الحرب الأهلية الجزائرية التى بدأت عام 1992. راجع تحليلاً لبرنامج إسلامى تذيعه قناة *الجزيرة* عبر القمر الصناعى. قام به:

M.El Oifi, «La guerre en Algérie vue du monde arabe: le cas de la chaîne satellitaire d'Al Jazeera», *Pouvoirs,* automne 1998, p.129-144.

18. حول انتشار مدارس الدعاة يمكن مراجعة:

Ilter Turan, «Religion and Political Culture in Turkey», *in* Richard Tapper (sous la dir. de), *Islam in Modern Turkey,* Tauris, Londres, 1991.

19. درست *نهضة العلماء* بالتفصيل في:

Andrée Feillard, *Armée et islam en Indonésie,* L'Harmattan, Paris. 1996.

20. عن اهتمام سوكارنو بإصلاحات أتاتورك راجع:

François Raillon, «Islam et ordre nouveau ou l'imbroglio de la foi et de la politique», *Archipel,* nº 30. «L'islam en Indonésie», 1985, p. 229-262.

21. راجع:

Clifford Geertz dans *The Religion of Java,* University of Chicago Press, Chicago, 1960.

يواجه المؤلف الـ«أبانجان» – المشبعين بالثقافة الجاوية – بالـ«سانتريين» الذين صبّوا في قالب الثقافة الإسلامية الصورية. أثارت هذه النظرية عديداً من المجادلات الواسعة، إلا أنها تحتفظ بحيويتها إذا ما اعتبرنا هذين التعبيرين نموذجين مثاليين متعارضين تتوزع وتتشكل فيما بينهما الهويات الإسلامية الإندونيسية وليس على أنهما مقولتان منغلقتان تطرد كل منها الأخرى.

22. شهدت الخمسينيات والستينيات انفجار ثلاثة مراكز للثورة الإسلامية في إندونيسيا: فعلاوة على دار الإسلام جاوا، تحولت إحدى الحركات إلى العمل المسلح في آسه (سومطره) وهي أقدم المناطق التي أسلمت وهي الأكثر «تطهرا» في الأرخبيل، وأخرى في جزر سيليب. راجع:

Manning Nash. «Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia», *in* Marty et Appleby, *Fundamentalisms..., op. cit.. p. 691-739.*

23. عن مدرسة ديوباند (وحركات الأحياء الدينية الأخرى التي تنشط في المجال الإسلامي في شبه القارة في نهاية القرن التاسع عشر) راجع كتاب:

Barbara D. Metcalf, *Islamic Revivalism in British India: Deoband, 1860-1900,* University of California Press, Berkeley, 1982.

24. مشاهدات شخصية في إسلام اباد وكراتشي، إبريل 1998.

25. يمكن قراءة دراسة تحليلية لهذه المعارك في السنوات التي تشكلت فيها باكستان من خلال إقامة مطولة هناك في كتاب:

Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan,* University of California Press, Berkeley, 1961.

الجزء الأول
التحول إلى الجانب الآخر

1 ـ على أنقاض القومية العربية: 1967–1973

1. المعلومات الديموجرافية الخاصة بالعالم الإسلامي تتعين قراءتها بحذر لأن الأجهزة الإحصائية للدول التي تقدمها يصعب في كثير من الأحيان الاعتماد عليها، بسبب صعوبة الحصول عن المعطيات أو بسبب التلاعب بالأرقام للتأكيد على أثر من الآثار الخاصة بالأدلة. مثل هذا ينطبق على نشرة الأمم المتحدة *World Population Resource* (1994, New York) التي نعتمد عليها هنا وهي تعتمد بدورها على ما تزودها به الدول. فيما بين 1955 – السنة التي حصلت فيها بلاد إسلامية كثيرة أو كانت على وشك الحصول على استقلالها – و1970، كانت هذه هي الزيادة في عدد السكان الخاصة بأهم تلك الدول الإسلامية: الجزائر + 41.2%، بنجلادش + 46.6%؛ مصر + 42.9%؛ إندونيسيا + 39%؛ إيران + 49.4%؛ المغرب + 51.5%؛ باكستان + 48.6%؛ العربية السعودية + 58.3%، تركيا + 48.3%.

2. كلمة *عشوائيات* تعني حرفياً: «[مساكن] أقيمت بطريقة تلقائية»، أما تعبير جيسيكوندو *Gecekondu* فهو يعني «أقيم بليل» لأن عديداً من تلك الإنشاءات كانت تتم ليلاً، لتحاشي إيقاف الشرطة بداية العمل بها.

3. اللفظ مكون من الكلمة العربية حيط («حائط») واللاحقة الفرنسية iste –، ونبع عن الفكر الساخر الجزائري، وهو يشير إلى الشباب العاطل الذي يمضي يومه مستنداً إلى الحائط. وبالإيعاز بأن هؤلاء الشباب لا «يستندون على الحائط» بل «يسندونه» حتى لا يقع، فذلك يوحي بأنها «وظيفة» (وهمية)، يسخر من الوعد الذي قطعته الاشتراكية الجزائرية بإيجاد عمل لجميع السكان.

4. عادة ما يتم إرجاع السياسة الأمريكية في الاعتماد على الإسلام المحافظ إلى اللقاء الذي تم بين الرئيس روزفلت والملك ابن سعود، على متن الطراد البحري كوينسي عند مدخل البحر الأحمر في 14 فبراير 1945، غداة مؤتمر يالطا. نتج عن محادثاتهما مساندة كاملة أمريكية للنظام السعودي، في مقابل حصول شركة أرامكو على حق الامتياز الوحيد لاستغلال آبار بترول في الحسا. يوجد تسجيل جيد للمناقشات الأمريكية حول السياسة الخارجية للولايات المتحدة تجاه التيار الإسلامي في:

Scott W. Hibbard et David Little (sous la dir.de), *Islamic Activism and U.S. Foreign Policy,* United States Institute of Peace, 1997.

يتجابه تياران في هذه المناقشات: أحدهما يريد مساندة التيارات الإسلامية «المعتدلة» منظوراً إليها بوصفها المجتمع المدني الذي يناضل من أجل الديموقراطية ضد الأنظمة الاستبدادية والمتسلطة، وهو يرى فيها أفضل دفاع ضد «المتطرفين». التيار الآخر يعتبر الحركة في مجموعها رهينة في أيدي المتطرفين ويناهض أي حل وسط مع «المعتدلين».

هذا الخيار الأخير يحظى بتأييد مجموعات الضغط المؤيدة لإسرائيل، بينما يوجد الخيار الأول لدى الذين يهمهم مستقبل الدول الإسلامية المحافظة المنتجة للنفط. وهما يشتركان في إدراكهما الأيديولوجي المحض للحركة الإسلامية الذى لا يأخذها قط على أنها تجمع لمجموعات اجتماعية متباينة، وإنما الجدل يدور في النهاية لتحديد ما إذا كان «الإسلاميون المعتدلون» هم «*الأولاد الطيبون*» أم هم «*الأولاد الأشرار*» علماً بأن «المتطرفين» ينتمون بالطبع وبالتعريف ذاته إلى المجموعة الأخيرة.

5. مساندة الحزب الشيوعى الإيرانى توده («الجماهير») للثورة الإسلامية من 1978-1979، والتقدير الإيجابى فى مجموعه للحركة الشيوعية العالمية يعود كثيراً إلى بعدها القوى المناهض لأمريكا - وهو ما جعلها تعتبر أحداث ايران أحد الأشكال الدينية لثورات العالم الثالث التى تطورت فى اتجاه الاشتراكية عبر العقود السابقة، مثلما حدث لمصر فى عهد عبد الناصر.

6. الجماعة الإسلامية المسلحة التى ظهرت فى الجزائر فى خريف 1992 فى بداية الحرب الأهلية كانت تؤيد الاستيلاء على السلطة باللجوء إلى العنف، وتواجهت حول ذلك مع الجيش الإسلامى للإنقاذ، المنبثق عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ التى أرادت التفاوض من مركز القوة مع النظام العسكرى. راجع الجزء الثالث، الفصل 5.

7. فى 17 نوفمبر 1997 اقترفت مجموعة صغيرة من النشطاء الإسلاميين المسلحين. مجزرة فى معبد حتشبسوت بالقرب من الأقصر فى صعيد مصر. راجع فيما بعد الجزء الثالث، الفصل السادس.

8. رئيس قسم الفلسفة فى جامعة دمشق، صادق جلال العظم يُعتبر أحد أهم المفكرين العرب المعاصرين وأحد المدافعين عن العلمانية. أثار كتابه عن حرب 1967 الذى نشر فى بيروت عديداً من التعليقات. من بين كثير من المثقفين العرب الأخرين الذين يضعون الظاهرة الإسلامية فى سياق أزمة القومية العربية غداة هزيمة 1967، نذكر الفيلسوف المصرى حسن حنفى الذى جعل نفسه متحدثاً باسم «اليسار الإسلامى» الذى يحاول الجمع بين المثل اليسارية العليا وتحديث قاموس «التجديد» الإسلامى المعاصر.

9. عن تاريخ الحركة المصرية فى الستينيات والسبعينيات، والذى استند فيها المؤلف على شهادات من ذوى الشأن مباشرة، إذ كان أحد المشاركين الأساسيين فى الحركة يرجا الرجوع إلى أحمد عبد الله:

Ahmed Abdallah, *The Student Movement and National Politics in Egypt*, Al Saqi Books, Londres, 1985. .

10. راجع:

Olivier Carré, *Septembre noir. Refus arabe de la résistance palestinienne*, Complexe, Bruxelles, 1980.

11. عن إخلاص الإخوان المسلمين الأردنيين للملك حسين فى سبتمبر 1970، راجع فيما يلى الجزء الثالث، الفصل 10.

12. بالنسبة لتطورات الحركة الطلابية المصرية حتى عام 1973 يمكن الرجوع إلى كتاب أحمد عبد الله الذى سبق ذكره. أما عن ظهور التيار الإسلامى فى مصر فى عهد

السادات نسمح لأنفسنا بذكر مؤلفنا الذى يقدم جملة المعطيات الواقعية التى نعيد وضعها هنا فى إطار المنظور الذى نبنى عليه تحليلات وأبحاث عملنا هذا:

Le Prophète et Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes, Seuil, Paris, 1993 (rééd.).

2 ـ انتصار الإسلام البترولي وانتشار الوهابية: 1973

1. كانت هذه الشعارات وأخرى غيرها تتردد إلى ما لا نهاية على اللافتات وحوائط البلدين. كان يطلق على السادات أيضا لقب *الرئيس المؤمن*، وهو ما يشير إلى مركزية الدين الإسلامى الذى أراد الرجوع إليه فى تثبيت شرعية سلطاته، وهى تذكر بحامل اللقب التقليدى *أمير المؤمنين*. بعد رحلة القدس فى نوفمبر 1977 (راجع ص137) لقب السادات بـ«بطل السلام». أما الرئيس السورى فكان لقبه «أسد أكتوبر» يلحق عادة بتلاعب لفظى مع اسمه فيقال عنه: *حافظ العروبة*.

2. فى حالة العربية السعودية زاد متوسط سعر التكلفة لنفقات إمدادات شركات البترول العاملة من 2.01 دولار البرميل فى الأول من أكتوبر 1973 إلى 10.24 فى الأول من يناير 1975 أى نحو خمس أضعاف فى خمسة عشر شهراً. وفى الصدمة البترولية الثانية بعد قيام الثورة الإيرانية عرفت الأسعار الرسمية زيادات تصل من 120% إلى 165% حسب نوعيات البترول فيما بين ديسمبر 1978 ومايو 1980. أما الأسعار فى السوق «الحاضرة» (*spot*) وهى التى تتراوح فيها الأسعار طبقاً للمضاربات فى سوق غير ثابتة فقد ارتفعت حتى بلغت 40 دولارا للبرميل فى مايو 1979. عائدات المواد النفطية لأهم البلاد الإسلامية المصدرة كانت كما يلى بمليارات الدولارات، قبل (1973) وبعد (1974) حرب أكتوبر، وبعد 1980 الثورة الإيرانية وبعد تحول السوق (1986):

	العربية السعودية	الكويت	إندونيسيا	الجزائر	الإمارات العربية المتحدة
1973	4.3	1.7	0.7	1.0	0.9
1974	22.6	6.5	1.4	3.3	5.5
1980	102.2	17.9	12.9	12.5	19.5
1986	21.2	6.2	5.5	3.8	5.9

تأثرت كل من إيران والعراق، وهما من كبار المنتجين، بتراوح كبير فى دخولهما الخاصة، بسبب عدم الاستقرار الراجع للثورة الإسلامية بالنسبة للبلد الأول، ثم بسبب الحرب بين البلدين فيما بين 1980 و1988 (المصدر هو:

Ian Skeet, *OPEC. Twenty-Five Years of Prices and Politics,* Cambridge. University Press, 1988).

مصادر الدخل المتاحة للسعودية في تلك الفترة أكبر بصورة لا تقارن بمصادر البلاد المصدرة الأخرى.

3. تنسب *المذاهب* الشرعية الإسلامية السنية إلى الأئمة: أبو حنيفة (توفي في 767م) مالك (توفي في 795 م) الشافعي (توفي في 820 م) وابن حنبل (توفي في 855 م). يتميز المذهب الحنفي، أقدمهم، بتشدد قوى في اختياره للأحاديث النبوية، وهي سمة من السمات التي تتعارض مع سلوكيات النشطاء الإسلاميين الأكثر راديكالية في نهاية القرن العشرين الذين يبحثون عن *أحاديث* «مشكوك فيها» لتبرير هذا العمل أو ذاك من أعمالهم. المذهب المالكي، الذي يفضل المرحلة المدنية (بعدما أسس الرسول الدولة) على المكية، يعطي أهمية كبرى لاعتبارات *المصلحة*، للفصل في مسألة ما في غياب نص مؤكد. المذهب الشافعي هو الذي أقام بدقة أسلوب الاستدلال الشرعي في الإسلام: فيتم عرض المسألة على القرآن أولا، ثم في حالة وجود شك على *الحديث*، وإذا ظل الشك قائما تعرض على *إجماع* الفقهاء وإذا استمر الشك على الاستدلال *فبالقياس*. هذه المدرسة التي توصلت إلى جعل الفكر البشري أحد مصادر القانون الإسلامي، تحاربها بعنف المدرسة الحنبلية، التي تريد قبل كل شيء محاربة كافة صور «البدع» التي قد تتسلل عن طريق الاستدلال العقلي عند التطبيق المتشدد والصارم للتعليمات الواردة في النص القرآني. وهي المدرسة التي يمثلها ابن تيمية (1263–1328م) وتلميذه ابن كثير (1300–1373) وهما اللذان أثرا بدورهما بعمق على ابن عبد الوهاب (وينسب إليه التيار الوهابي) وهو داعية ولد عام 1703 وتحالف مع أسرة آل سعود وساعدها على الانتشار في شبه الجزيرة العربية، وأثرا في الوقت نفسه على المجموعات الأكثر تطرفا التي ندرسها خلال هذا العرض كله. عن ابن تيمية يرجى مطالعة كتاب لا يعلى عليه حتى الآن:

Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taïmiyya,* IFAO, Le Caire, 1939.

4. عن افتتاح مكاتب الرابطة الإسلامية العالمية في أوروبا نرجو الرجوع إلى مؤلفنا:

Banlieues de l'islam, op.cit., chap. 4.

5. راجع:

Jonathan S. Addleton: «The Impact of the Gulf War on Migration and Remittances in Asia and the Middle East», *International Migration,* 1991 (4), p.522-524, et *Undermining the Centre: The Gulf Migration and Pakistan,* Karachi, Oxford University Press, 1922, p. 192.

6. هذه الواقعة الاجتماعية التي لاحظناها عدة مرات بأنفسنا، يعلق عليها أيضا بسخرية الكاتب المصري صنع الله إبراهيم في روايته «ذات»:

Les années de Zeth (traduction française de Richard Jacquemond), Actes Sud, Arles, 1993.

7. شهدت القاهرة تشييد حي مدينة نصر لهذه المناطق المخصصة للسكن الفاخر للبورجوازية المتدينة الجديدة العائدة من الخليج. وقد تخصصت سلسلة محلات *السلام شوبنج سنترز للمحجبات* في هذه التجارة.

8. راجع المعطيات الواردة في:

Ignace Leverrier, «L'Arabie Saoudite, le pèlerinage et l'Iran», *Cemoti*, Paris, 1996, no 22, p. 137.

9. حول طريقة عمل نظام التمويل لصالح المساجد المقامة في فرنسا نرجو أن نحيل القارئ لكتابنا: *Banlieues de l'islam, op. cit.*, p. 211 sq.

10. ألف هذا التعبير زكي العيدي. راجع:

Zaki Laïdi (sous la dir. de), *Géopolitique du sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

11. بمناسبة انعقاد قمة منظمة المؤتمر الإسلامي في طهران والذي كان بمثابة انتصار للدبلوماسية الإيرانية نشر معهد الدراسات السياسية والدولية، وهو خلية تجمع بعض المفكرين في وزارة الخارجية الإيرانية، عددا خاصا عن المنظمة وفيه عرض ناقد من وجهة نظر طهران، وفيه يستعان بمقال وصفي للمنظمة، سبق نشره:

Noor Ahmad Baba, «The Organization of the Islamic Conference: Conceptual Framework and Institutional Structure», pp. 341-370, in *The Iranian Journal of International Affairs*, vol. IX, n°3, automne 1997.

12. راجع:

Hassan Moinuddin, *The Charter of the Islamic Conference and the Legal Framework of Economic Cooperation among its Member States*, Clarendon Press, Oxford, 1987, p. 113 sq.

13. راجع المنشور فيما بعد: الجزء الثاني، الفصل 3.

14. راجع Leverrier في المقال الذي سبق ذكره.

15. عن المظاهرات الإيرانية في مكة أثناء الحج راجع على وجه الخصوص:

Martin Kramer, «Tragedy in Mecca», in *Orbis*, printemps 1988, p. 231 sq.

3 ـ اغتيال أنور السادات وقيمة العبرة عند الإسلاميين المصريين

1. هذا الباب يعيد من منظور جديد ترتيب المعطيات بعد تنقيحها من منظور حديث وهي الواردة في كتابنا:

Le Prophète et Pharaon, op, cit.

4 ـ الإسلام السياسي ورجال الأعمال والتوترات العرقية في ماليزيا

1. عن ظهور التيار الإسلامي في ماليزيا خلال السبعينيات راجع السِفر الشامل جداً:

Judith Nagata, *The Reflowering of Malaysian Islam. Modern Religious Radicals and Their Roots*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1984.

كما يمكن أيضاً الاطلاع على دراسة لمراقب ملتزم:

Chandra Muzaffar, *Islamic Resurgence in Malaysia,* Petaling Jaya, Penerbit Fajar, 1987.

كما وردت بيانات عديدة فى مقالات كل من:

N. John Funston, «The Politics of Islamic Reassertion: The Case of Malaysia», *in* A, Ibrahim, S. Siddique, Y. Hussain (sous la dir. de), *Readings on Islam in Southeat Asia,* Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1985, et Manning Nash, art. cité.

2. الذى يذكر الصراعات الاجتماعية والتى تدور بين الأجيال حول استخدام أهل النخبة فى شمال أفريقيا للفرنسية أو العربية الكلاسيكية فى الفترة ذاتها.

3. وهى تأخذ اسمها (دار الأرقم) من أحد صحابة الرسول وكان قد استقبله فى بيته.

4. حول تطورات الأسلمة فى ماليزيا فى الثمانينيات والتسعينيات راجع:

Chandra Muzaffar, «Two Approaches to Islam: Revisiting Islamic Resurgence in Malaysia», non publié, mai 1995; David Camroux, «State Responses to Islamic Resurgence in Malaysia: Accomodation, Co-option, and Confrontation», *Asian Survey,* septembre 1996, p.852 sq. Beaucoup de données factuelles, traduites de la presse locale, dans Laurent Metzger, *Stratégie islamique en Malaisie (1975-1995),* Paris, L'Harmattan, 1996.

5. ولد الدكتور عبد الحميد أبو سليمان فى مكة عام 1936 وهو رئيس الجامعة الإسلامية الدولية منذ 1988 وينتمى إلى المؤسسة الإسلامية الدولية، وكان يشغل منصب سكرتير عام الجمعية العالمية للشباب المسلم WAMY، وهى إحدى مؤسسات الرابطة الإسلامية العالمية، من 1973 حتى 1979 وله عدة مؤلفات، نذكر منها:

Towards an Islamic Theory of International Relations, Herndon, International Institute of Islamic Thought, 1993.

6. عن النظام المصرفى الإسلامى انظر الجزء الثانى. الفصل 4.

7. عن أحداث خريف 1998 راجع على وجه الخصوص تحليلات شاهد عيان:

Raphaël Pouyé, *Mahathir Mohamad, l'Islam et l'invention d'un «universalisme alternatif»,* mémoire, Institut d'Études Politiques de Paris, novembre 1998.

8. برقية صحفية صادرة فى 28 يناير 1999 (أشكر دافيد كامرو لأنه لفت نظرى إليها).

9. هكذا طاردت الشرطة الدينية ملحقاً دبلوماسياً فى السفارة التايلاندية لوجوده فى إحدى غرف الفنادق مع زوجته، دون أن يتمكن من أن يثبت للشرطة عن طريق أجهزتها الإلكترونية الممغنطة صحة مستند زواجه. كما تعرض شقيق أنور إبراهيم لموقف مماثل. إلا أنه اتضح فيما بعد أن الشابة التى كانت فى صحبته هى زوجته الثانية (فتعدد الزوجات

حلال طبقاً *للشريعة*) أما الصحافة التى تؤتمر من الحكومة والتى كانت قد أسرعت بالتهكم على فحولة أسرة إبراهيم، فقد أسقط فى يدها واضطرت إلى الانحناء أمام تعدد الزوجات الذى تقدمه التعاليم الإسلامية والتى يشاد بها فى جميع الظروف ...

10. راجع منوّر أ. أنيس:

Mahathir: How the West Came to this Muslim's Rescue», *Los Angeles Times, 13 sept. 1999.*

قيم جيفرسون التى يشير إليها المؤلف هى المقولة المنشورة فى واجهة ضريحه فى واشنطن: «أقسمت أمام مذبح الرب أن أناصب العداء لأى صورة من صور الاستبداد على الروح البشرية» – وقد وضعها على رأس مقاله. يسرد النص بالتفصيل التعذيب وعمليات الاذلال التى تعرض لها السيد/ أنيس أثناء اعتقاله. فى ختام نظر القضية نشرت صحيفة تصدر باللغة الإنجليزية فى كوالا لمبور، حكومية النزعة، صورة كبيرة لوجهه وهو فى حالة تقترب من السكر وفوق رأسه غطاء الرأس المربع الشائع بين مسلمى تلك المنطقة تحت عنوان بالخط العريض: («*تمت مضاجعته*» *«Sodomised»*) صحيفة The Sun سبتمبر 1998.

11. راجع الحوار مع أنور إبراهيم، وزير المالية فى ذلك الوقت، أثناء انعقاد أحد اجتماعات البنك الدولى فى واشنطن، أجرته معه جويس م. ديفيس:

Joyce M. Davis, *Between* jihad *and* salaam. *Profiles in Islam,* Macmillan, Londres, 1997, p. 297 sq.

المظاهرات التى قامت للتضامن معه عند تنحيته نبعت من ممثلين للنخب السياسية والاقتصادية ومنهم كريس باتن، حاكم هونج كونج السابق الذى عبر عن تقديره لـ«نائب رئيس الوزراء السابق ذى العين المتورمة».

12. عن الجدل الدائر داخل التيار الإسلامى حول الاتجاه نحو الديموقراطية، مقابل «القيم الآسيوية» والشرعية الإسلامية لسلطة السيد/ مهاتير راجع:

S. Ahmad Hussein: «Muslim Politics and the Discourse on Democracy in Malaysia», *in* Loh Kok Wah et Khoo Boo Teik (sous la dir. de), *Democracy in Malaysia: Discourses and Practices,* Curzon Londres (2000).

5 ـ المشروعية الإسلامية للدكتاتورية فى باكستان إبان حكم الجنرال ضياء الحق

1. سنجد دراسة تحليلية مقارنة «على الساخن» فى:

Mohammed Ayoob, «Two Faces of Political Islam: Iran and Pakistan Compared», in *Asian Survey,* 6/1979, vol. XIX, nº 6, p. 535-6.

2. تجد تحليلاً مفصلاً لاستخدام التحول إلى الأسلمة على يد النظام العسكرى فى معالجة مسائل التوتر الاجتماعى، والعرقى والدينى فى:

Mumtaz Ahmad: «The Crescent and the Sword: Islam, the Military and Political Legitimacy in Pakistan, 1977-85», in *The Middle East Journal,* vol. L, nº 3, été 1996, p. 372-386.

أما ماركوس داخزل في مقاله:

Markus Daechsel, «Military Islamisation of Pakistan and the Spectre of Colonial Perceptions», (*Contemporary South Asia,* 1997, 6 (2), p. 141-160),

فهو يؤكد على استخدام الطبقة العسكرية للإسلام دون أن تكون مقتنعة أيديولوجيا بذلك.

3. فيما بين 1971 و1988 كانت تحويلات الباكستانيين المهاجرين إلى الشرق الأوسط تشكل المصدر الأول للعملة الصعبة وشاركت بشكل ملحوظ جدا في ظهور شرائح اجتماعية مستقلة لم تعد تعتمد على الدولة من أجل ارتقائها الاجتماعي – على عكس ما كان سائدا في عصر الوطنية الموجهة. حول هذه النقطة راجع:

J. Addleton, *Undermining the Centre..., op. cit.,* p. 200 sq.

وعن توثيق العلاقات مع الشرق الأوسط بعد هزيمة 1971، راجع المصدر ذاته ص. 45-48.

4. راجع التقويم السنوي 1990 للجامعة الإسلامية الدولية.

5. راجع:

S. J. Burki, *Pakistan under Bhutto,* New York, St Martin's Press, 1982.

6. حول الشهور الأخيرة لحكومة علي بوتو راجع بخاصة:

William L. Richter, «The Political Dynamics of Islamic Resurgence in Pakistan», in *Asian Survey,* nº XIX, vol. 6, juin 1979, p. 551-552, et John Adams, «Pakistan's Economic Performance in the 1980s: Implications for Political Balance», *in* Craig Baxter (sous la dir. De), *Zia's Pakistan, Westview* Press, Boulder, 1985, p. 51-52.

7. راجع:

S. V. R. Nasr, «Islamic Opposition to the Islamic State: the Jama'at-i Islami 1977-1988» in *International Journal of Middle East Studies,* vol. XXV, nº 2, mai 1993, p. 267.

8. الكتاب المذكور Baxter, Zia's Pakistan يعرض المساندات التي يحظى بها النظام لدى مختلف الشرائح الاجتماعية. كما يلاحظ روبير لابورت ..

Robert La Porte Jr. («Urban Groups and the Zia Regime», p. 7-22),

.. أن الجنرال حظي بمساندة كاملة من النخب الريفية والتجارية والصناعية، وبشعبية في أوساط الطبقات الوسطى من رجال الأعمال والتجار بسبب الرخاء المرتبط بالآثار المتعددة الناجمة عن الهجرة إلى الخليج، وكذلك في أوساط رجال الدين السنيين. غير أن تلك المساندة كانت أقل وضوحا لدى أعضاء المهن القانونية التي اهتزت بسبب أسلمة القوانين، ولدى الأطباء الذين كانوا يرفضون بتر أطراف المحكوم عليهم من اللصوص طبقاً للحدود، وخاصة لدى الطبقات الشعبية في المدن التي تأثرت بمنع الإضرابات

وقمــع النقابات، إلخ. إلا أن النظام قد استفاد فى هــذا المجــال أيضــاً مــن الظــروف الاقتصادية المواتية الناجمة عن ارتفاع مؤقت فى سوق العمل وفى المرتبات.

9. راجع:

Anita M. Weiss (sous la dir. de), *Islamic Reassertion in Pakistan, The Application of Islamic Laws in a Modern State,* Syracuse University Press, New York, 1986, notamment p. 11-17.

10. راجع:

Grace Clark, «Zakat and 'ashr as a Welfare System», *in* Weiss, *op. cit.,* p. 79-95, notamment p.93.

11. عن توسع الـ ديني *مدرسة* فى الثمانينيات راجع المعطيات شديدة التفصيل التــى يقدمها كتاب:

Jamal Malik, *Colonialization of Islam/Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan,* Vanguard Books, New Delhi, 1996,

وبوجه خاص الصفحات تحت عنوان «*Mushroom-Growth*» ص 179 والتاليــة التــى تعالــج أيضــا تمويل تلك المدارس بواسطة أموال *الزكاة*. حول حركة الديوباندى، رجــاء الرجوع فى كتابنا هذا إلى التمهيد _.

12. راجع – ضمن مراجع أخرى:

Human Rights Commission of Pakistan, *HCPR Newsletter,* vol. VII, nº 2, avril 1996, p.32.

التقرير يذكر حالات عن تلاميذ مقيدين بالسلاسل داخل تلك المدارس، وحــالات أخــرى مذكــورة فى المرجع ذاته، المجلد الخامس، رقم 3، يوليو 1994 والمجلد السادس، رقــم 4 أكتوبر 1995. الظاهرة تتكرر باستمرار وهى معروفة جيداً. لاحظنا لدى زياراتنــا لتلــك *المدارس* (الكتاتيب) الباكستانية فى إبريل 1998، أن التلاميذ كانوا يدرسون جالسين علــى الأرض ملتصقين ببعضهم، وهم يأكلون ويشربون وينامون فــى القاعــات ذاتــها التــى يدرسون فيها فى ظروف قاسية من الالتصاق الكامل.

13. جمال مالك (فى المرجع الســابق ذكــره ص 196) لاحــظ أن عــدد *المــدارس* (الكتاتيب) التى يسيطر عليها الديوبانديون تزايد بنسبة 500% فيمــا بيــن 1979 و1984. وتمكن من حصر 1097 مؤسسة تابعة للديوبانديين وحدهم فى هذا التاريخ. راجع الكشوف الواردة فى صفحات 193–194

14. الأزمة الداخلية التى عصفت *بالجماعة الإسلامية* فيما يتعلــق بــالموقف الــذى يتعين اتخاذه بالنسبة لضياء الحق معروضة بالتفصيل فى المقال الذى ذكرناه من قبل لـــ S.V.R Nasr والذى أعاد نشره في كتابه: *The Vanguard* ص 188–205.

15. توفى ضياء الحق فى انفجار طائرة عسكرية وهو برفقة السفير الأمريكــى فــى إسلام أباد والجنرال "أخطر" المسئول عن الجهاد فى أفغانستان. الدقة والتعقيــد الشــديدين اللذان ارتكبت بهما تلك العملية أديا إلى أن البعض شك فى أن تكــون الأجــهزة الســرية

الأجنبية ضالعة فيها: إما السوفييت، الذين تأثروا كثيراً من *الجهاد*، وإما الأمريكيون، على الرغم من موت سفيرهم فى العملية، بسبب خروج ضياء الحق عن السيطرة فى أخر حياته. حول هذا الموضوع يمكن الاطلاع على مذكرات أحد المقربين من الدكتاتور وهو يقدم رؤية لأحد كبار القيادات العسكرية عن تلك السنوات:

Khalid M. Arif. *Working with Zia, Pakistan Power Politics, 1977-1988,* Oxford University Press, Karachi, 1995.

6 ـ دروس ومفارقات الثورة الإيرانية

1. أغلب ما نشر حول الثورة الإيرانية قدمه إيرانيون يعيشون فى الولايات المتحدة التى لجأ إليها عدد منهم بعد أن شاركوا في حركة خيبت آمالهم. تم إذن تسجيل الظاهرة بمستندات وفيرة، على الرغم من أن التأويلات تتعارض بعنف شديد كما لو أن المشاحنات المتعارضة بين مختلف الحركات السياسية الإيرانية وخاصة بين الليبراليين والماركسيين واليساريين قد انتقلت إلى الساحة الجامعية. لن نتمكن من ذكر كافة هذه الأبحاث وإن كان يتعين التأكيد على نوعيتها الجيدة فى مجموعها (وهو ما يعكس درجة التفوق الذى يتميز به المثقفون الإيرانيون عامة، والتى أخفاها عن الأنظار العازل الرصاصى الذى غطتها به الجمهورية الإسلامية) وإنما يمكن التمييز بين بعض المدارس التأويلية. فبالنسبة لسعيد أمير أرجومان:

Saïd Amir Ajomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (Londres, Oxford University Press, 1988),

وكان لكتابه هذا تأثير كبير، الثورة الإيرانية تعتبر تياراً مناهضاً للحداثة أوصل إلى السلطة (على عكس الثورة الفرنسية على سبيل المثال) مجاميع تقليدية يمثلها رجال الدين والتجار. أما أبحاث: نيكى قضى:

Nikki Keddie (*Roots of Revolution: an Interpretive History of Modern Iran,* Londres, Yale University Press, 1981),

فهى تعطى أهمية محورية لدور علماء الدين ومقدرتهم على إعطاء معنى لحركة اجتماعية رجعية تواجه حركة تحديث تقوم بتفكيك البنيات القائمة. أما أبحاث أحمد أشرف وعلى بنوعزيزى:

Ahmad Ashraf et Ali Banuazizi («The State, Classes and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution», *State, Culture and Society,* Printemps 1985, p. 3-40,

فهى تحدد الأدوار التى أدتها ثلاث مجموعات: علماء الدين والمثقفون والتجار، وتقدم واحدا من التحديدات الأولى لمراحل الثورة المختلفة (وقد عينها بدقة محسن ميلانى:

Mohsen Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution. From Monarchy to Islamic Republic,* Londres, Westview Press, 1988. Chap. 7 à 10).

نذكر أخيراً على وجه الخصوص من بين أعمال فرحاد خورسوخفار التى تؤكد على الدور الذى قامت به الطبقات الشعبية فى الحركة الثورية:

Farhad Khosrokhavar *Le discours populaire de la révolution iranienne* (avec Paul Vieille) (Paris, Contemporanéité, 1990), *L'utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne* (Paris, Presses de la FNSP, 1993) puis *L'islamisme et la mort. Le martyre révolutionnaire en Iran* (Paris, L'Harmattan, 1995).

2. عن الطبقات الوسطى العلمانية فى إيران راجع كتاب:

Azadeh Kian-Thiébaut, *Secularization of Iran, A Doomed Failure? The New Middle Class and the Making of Modern Iran*, Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes, 3, Paris, 1998.

3. عن *فدائيي الشعب* راجع المصدر السابق ص 180–188.

4. أهم المراجع عن *مجاهدى خلق* هو كتاب:

E. Abrahamian, *The Iranian Mujahidin* (première partie, *op. cit.*).

5. حول الطبقات الشعبية والمهاجرين القادمين من الأرياف راجع:

Farhad Kazemi, *Poverty and Revolution in Iran*, New York University Press, New York, 1980, et F. Khosrokhavar, *L'utopie...*, p. 98.

وهو يلاحظ أن نصف سكان طهران لم يكونوا عشية الثورة من سكانها الأصليين.

6. التعبير الذى استخدمه ف. خوسروخفار يُظهر استمرارية البنية الفكرية الريفية وعدم تكيفها مع الوضع الجديد لدى المهاجرين إلى المدن.

7. يشهد عاصف بيات فى:

Assef Bayat, *Street Politics. People's Movements in Iran* (New York, Columbia University Press, 1997),

بتجربته الشخصية بوصفه مهاجراً شاباً قادماً من الريف وأدخل إلى المجتمع الجديد عبر شبكة تعليمية إسلامية فى حى عشوائى فى أسافل طهران. ص XV-XIII.

8. كتب خومينى فى سبتمبر 1977 إلى علماء الدين يحثهم على أن يعبروا عن آرائهم ضد الشاه حتى لا يتركوا المثقفين يمارسون المعارضة وحدهم. فى فترة كان القمع قد خف فيها. راجع المقتطف الذى أخذه عن هذا المكتوب: ميلانى: Milani, *The Making...*, p. 187.

9. يحتفل فى الشرق الأوسط بذكرى الأربعين بعد الوفاة.

10. *التكايا* هى أماكن يحتفل فيها باستشهاد أئمة الشيعة وهى تستخدم أيضاً فى أى تجمع عام تمارس فيه الطقوس الدينية؛ ثم أعيد استخدامها لاستقبال التجمعات الثورية. أما *الهيئات* فهى الجمعيات الدينية فى الأحياء المختلفة وهى تشكل النسيج الاجتماعى وتمر من خلالها مختلف الشعارات التى كانت ترفع وكذلك دوائر التعبئة الثورية. *الحسينية* تتخصص من ناحية المبدأ فى احتفالات استشهاد الإمام الحسين فى كربلاء.

11. عن استخدام خومينى لهذه التعبيرات عبر الزمن راجع:

Ervand Abrahamian, *Khomeinism. Essays on the Islamic Republic*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 27-31.

وقد لاحظ أن الخوميني توسع بعد الثورة في استخدام تعبير: *المستضعفين* وأطلقه على الطبقات الوسطى التقليدية التي ساندت النظام الاجتماعي الجديد.

12. رفض الخوميني انتقاد شريعتي (وهو ما لاحظه رحنما في:

(A. Rahnema, *An Islamic Utopian...*, p. 275)

وهذا يتناقض بشدة مع معارضته الدائمة لحركة مجاهدين خلق.

13. على الرغم من أن عدداً من الكتاب يرون أن الشرائح الشعبية لم تلعب سوى دور ضعيف في الثورة فإني أوافق هنا على الدراسات التي قدمها فيياي وخوسروخفار (Vieille et Khosrokhavar) المبنية على أبحاثهما الميدانية وهما يبنيان رأيهما هذا على واقعة أن الدراسات التي تقوم على مستندات، تقلل من قيمة المشاركة السياسية للمجموعات الاجتماعية التي لا تستطيع أن تقدم خطابا تحريريا.

14. حول هذه العمليات راجع معطيات A. Bayat الواردة في:

Street Politics..., chap. 2 et 3.

الجزء الثاني

انتشار وتناقضات

1 ـ الثورة الإيرانية ورياح التغيير

1. حديث صحفي نشرته الصحيفة اليومية اللبنانية *السفير* في 19 يناير 1979، ذكره:

David Menashri في «Khomeini's Vision: Nationalism or World Order?», *in* D. Menashri (sous la dir. de), *The Iranian Revolution and the Muslim World*, Westview Press, Boulder, 1990, p. 51.

2. طالب المهاجمون إمام المسجد الحرام بأن يعلن أن زعيمهم هو المهدي المنتظر- وهو ما تعلن عقيدة شعبية إسلامية عن مجيئه لدى بداية كل قرن هجري. هذا الأخير- محمد القحطاني (36 عاما) ينتمي هو والزعيم العسكري للمجموعة، جيهمان العتيبي (27 عاماً) إلى قبائل لم تكن مرتبطة بالأسرة الحاكمة السعودية، وتدعي انتماءها إلى الحركة الدينية المتشددة: *الإخوان* وهم الذين صفاهم ابن سعود بعد أن سمحوا له وساعدوه على تأسيس المملكة السعودية في مارس 1929. خطب المتمردون في آلاف المصلين الذي قاموا باحتجازهم داخل المسجد قائلين أن النظام السعودي انحرف عن الإسلام، وأن الأسرة المالكة فاسدة أخلاقياً ويتعين الإطاحة بها. وبناء على طلب السلطة، سمح مجلس العلماء (بعد فترة انتظار دامت خمسة أيام) لقوات الأمن بالهجوم على المسجد حيث كان المهاجمون متحصنين، وهم مسلحون ومجهزون جيداً. هذه الأحداث كانت صدمة للعالم الإسلامي الذي لم يستطع تصديقها- لدرجة أن أول رد فعل جاء من طهران كان التنديد بالحادث على أنه مؤامرة أمريكية. وفي إسلام أباد هاجم المتظاهرون السفارة الأمريكية وخربوها لهذا السبب مما أضاف إلى خيبة الأمل التي عرفتها الولايات المتحدة في

المنطقة- فقد كانت سفارة الولايات المتحدة فى طهران قد احتلها «الطلبة السائرون فى خط الخومينى» لتوهم. حول هذه الأحداث راجع:

Ayman al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia,* Westview Press, Boulder et Londres, 1985, p.124 sq.

3. فى 28 نوفمبر وبمناسبة الاحتفال بعيد *عاشوراء* ذكرى استشهاد الأمام الحسين تظاهر الآلاف من الشيعة لأول مرة فى تاريخ المملكة السعودية، ضد التفرقة التى يتعرضون لها وواجهوا الشرطة كما هتفوا بشعارات مؤيدة للخومينى. فى بداية فبراير 1980، وبمناسبة الاحتفال بالسنة الأولى لعودته إلى طهران انفجرت أحداث أخرى فى مدينة القاطف، حيث تظاهر عديد من الشيعة رافعين صوره وأضمروا النيران فى عديد من المنشئات.

4. راجع:

Mohga Machhour et Alain Roussillon, *La révolution iranienne dans la presse égyptienne,* Cedej, Le Caire, 1982,

لمختارات من المقالات المؤيدة – إلى أن وقعت الحرب العراقية الإيرانية فى سبتمبر 1980.

5. فى يوليو 1979، تحمل صدام حسين، الذى كان حتى ذلك اليوم نائب الرئيس اللواء حسن البكر، مسئولية الحكم وحده. تلا هذا الحدث تنفيذ الإعدام فى شخصيات اتهمت بالتآمر.

6. تتضمن الثقافة العربية الكلاسيكية تراثاً كاملاً من الجدل المناهض للفرس متهماً إياهم بالتأثير الزائد عن الحد الذى تمتعت به بلاد فارس المهزومة والمتقدمة جداً من الناحية الثقافية، بمقارنتها بخلفاء الغزاة العرب، ذلك التأثير الذى برز على وجه الخصوص فى عهد الخلافة العباسية فى بغداد (750-1253). يرى الخصوم العرب فى هذه الظاهرة المعروفة باسم *الشعوبية* أنها تحوير للإسلام الأصيل. أعادت الأيديولوجيا العراقية إحياء هذا الصراع القديم أثناء الحرب وجندت بعض المثقفين العرب المشهورين من سينمائيين وشعراء وروائيين الذين ألفوا خرافات تاريخية يشع منها شعور بأن صدام حسين هو حامل سيف القيم العربية الإسلامية ضد خلفاء «المجوس». معركة القادسية التى شهدت انتصار العرب المسلمين على آخر ملوك الفرس ودقت ناقوس نهاية الاستقلال الساسانى كانت موضوع فيلم روائى ضخم للمخرج المصرى صلاح أبو سيف من إنتاج بغداد.

7. على الاتهام بأنهم جنس غريب على الإسلام الأصيل الموجه لهم من القوميين العرب فى بغداد بعد أن تحولوا لتوهم إلى البلاغة الإسلامية (وهى التى لا تعطى من حيث المبدأ أى أولوية للعرب على المسلمين الآخرين) رد المفكرون الإيرانيون على المستوى العقائدى. فالعلمانية، بالنسبة لهم، التى ينادى بها حزب البعث ليست سوى ردة دينية تقليدية، على أساس أن العلمانى ليس سوى مسلم رفض فكرة *الشريعة* فى تنظيم المدينة طبقاً لتعاليم القرآن والسنة. ولذا فإن البعثيين الذين فى السلطة فى بغداد يستحقون الحكم المفروض على المرتد وهو الإعدام ويتعين على «المسلمين الحقيقيين» فى

الجمهورية الإسلامية بتوقيعه عليهم، متشبهين في ذلك بأول الخلفاء الراشدين، قبل معركة القادسية بوقت طويل، الذى عاقب القبائل العربية عندما تحججت بموت الرسول لتنقض عهد الولاء الذى قطعته على نفسها له وللدين الذى أتى به. بسبب الحرب تم التعتيم على العقيدة البعثية في العراق لأنها كانت تحرج نظام صدام حسين في المزايدة الدعائية التي أقامها على الإسلام. وستأخذ الظاهرة أبعادا أوسع أثناء حرب الخليج عام 1991، التي واجه فيها العراق دولاً عربية تعين عليه أن يتصارع معها حول شرعيتها الإسلامية وعلى رأسها العربية السعودية.

8. محمد باقر الصدر (1935–1980) أحد مؤسسي الحزب العراقى الإسلامى الشيعي: «الدعوة» عام 1958 وهو يحظى حتى اليوم باحترام التيار الإسلامى، السنى والشيعى معا، ويعتبر مؤسس الاقتصاد الإسلامى (راجع فيما بعد ص 250 بكتاب « *اقتصادنا* » الذى ظهر عام 1961؛ وقد كان فى طليعة الحرب ضد اليسار الماركسى والبعثى الحاكمين فى بغداد وأدى دوراً هاماً فى تسييس الوسط الدينى فى النجف، التى عاش فيها الخومينى فيما بين 1964 و1978. راجع:

Amazia Baram, « The Radical Shi'i Movement in Irak », *in* David Menashri, *op. Cit.*, p. 133 sq., et Hanna Batatu, « Shi'i Organizations in Irak », *in* J. Cole et N. Keddie (sous la dir. de), *Shi'ism and Social Protest*, Yale University Press, New Haven, 1986, p. 139 sq. Également Pierre Martin (pseud.), « Le clergé chi'ite en Irak hier et aujourd'hui », in *Maghreb-Machrek*, n° 115, janvier 1987.

9. من أجل الحصول على صورة شاملة يمكن الرجوع إلى:

J. Esposito (sous la dir. de), *The Iranian Revolution : Its Global Impact*, Florida International University Press, Miami, 1990.

فى ديسمبر 1982 توجه خمسة من المقربين من الحاج عزت بيجوفيتش من أعضاء منظمة الشباب المسلم في البوسنة والهرسك إلى مؤتمر أئمة الجمعة فى طهران، وهو ما أخذ عليهم في عريضة الإتهام لدى نظر القضية في أغسطس 1983، والتى حكم فيها على اثنى عشر «أصوليا مسلحا» بأحكام ثقيلة بالسجن. أنظر بعده، ص 241.

10. من أجل دراسة أكثر تفصيلاً راجع كتابنا:

Les banlieues de l'islam, op. Cit., p. 313-352.

11. توجد معطيات عن التيار مجمعة فى:

Kalim Siddiqui dans G. Kepel, *À l'ouest d'Allah*, Seuil, Paris, 1994, p. 193 sq.

12. مقال افتتاحى موقع من المؤسس سيدى الأمين نياس.

Wal Fadjri, n° 1, 13 janvier 1984, p. 2.

13. نفس المصدر رقم 2 ص14. تم تجميد عضوية مصر فى منظمة المؤتمر الإسلامى بعد توقيع اتفاقيات السلام المصرية الإسرائيلية فى مارس 1979، ثم عادت فى مؤتمر الدار البيضاء فى 1984. راجع نفس المصدر ص2. المقال الخاص بالوحدة الشيعية السنية من منظور متوافق تماماً مع تصدير الثورة: «السنة والشيعة هم أشقاء

رضاعة وهم يشكلون المدرسة ذاتها على الخط الإسلامي». راجع عن «الحرب المفروضة» مقالات دكتور شمران:

[Mostafa Chamran, ministre de la Guerre de la République islamique], n° 4, p. 27 sq. «Manifeste de l'État islamique par l'imam Khomeini», n° 6, p. 30 sq., et n° 7, p. 17 sq., etc.

شارك مدير المجلة أيضاً في «مؤتمر أئمة طهران» في مايو 1984 حيث تم عرض «رعب جرائم صدام» في رقم 7 ص15.

14. حول هذه الجوانب راجع كتاب:

Moriba Magassouba, *L'islam au Sénégal : demain les mollahs ?*, Karthala, Paris, 1985.

وهو يرجع إلى عديد من المستندات ويعرب عنوانه عن الشكوك السائدة في تلك الحقبة. مجلة المسلم *Le Musulman* التي تأسست عام 1982 كانت متحمسة للغاية للثورة وإن كانت لا تعرف نفسها بأنها «مؤيدة لإيران» طبقا لما يردده أحد مؤسسيها عمر با (حوار معه، داكار، فبراير 1998).

15. أغلقت سفارة إيران في داكار في ربيع 1984، مما أثار احتجاجات مجلة *Wal Fadjri* العدد رقم 3 ص8-9.

16. حديث مع سيدي الأمين نياس، داكار، فبراير 1998.

17. راجع:

Fred von der Mehden : « Malaysian and Indonesian Islamic Movements and the Iranian Connection », *in* J. Esposito, *op. cit.*, p. 248.

عبر لنا أحد قادة «جمعية المفكرين الإسلاميين الإندونيسيين» (ICMI) التي تأسست في ديسمبر 1990، وكان قد زار طهران عام 1979، عن تحمسه لما يحدث في إيران، دون أن يرغب مع ذلك في أن يتكرر الأمر ذاته في إندونيسيا، مفضلا أن يستلهم روحها دون أن يقلدها. حديث أجريناه في جاكرتا، أغسطس 1997.

18. بالإضافة إلى الدعم الذي تتلقاه مختلف الجمعيات الإسلامية والدعوات إلى مؤتمرات تنعقد في طهران (مثل المؤتمر الذي سبق ذكره والمنعقد في مايو 1984) تنشر الجمهورية الإسلامية بلغات مختلفة، صحفا دعائية تشيد بإنجازات وأهداف النظام: بالعربية والأوردية: «*الشهيد*» و«*صوت الأمة*»؛ بالفرنسية: *Le message de l'Islam* وهي دورية غير منتظمة موجهة بوجه خاص إلى المسلمين المتحدثين بالفرنسية في أفريقيا السوداء وشمال أفريقيا. إلا أن الوسائل المتاحة هنا لا تقارن البتة بالمتاح للعروش البترولية ويسمح لها بجذب الولاءات داخل هذه الأوساط والحفاظ عليها.

19. بعض هذه القيادات ومنهم ياسر عرفات كان منضماً للإخوان المسلمين في شبابهم ولكنهم عاشوا نضجهم السياسي مع القومية العربية.

20. في بداية السبعينيات كانت جماعة الإخوان المسلمين ممثلة في لبنان وبخاصة في الأوساط السنية في طرابلس ولكنها لم تشمل أكثر من بعض المثقفين والأعيان، مثلما كان حال الإخوان السوريين والأردنيين في ذلك الوقت. لقد عرفت على وجه

الخصوص بفضل أكثر مفكريها شهرة فتحي يكن؛ لم تؤد الجماعة دوراً اجتماعياً سوى عند منتصف الثمانينيات عندما نجحت في أن تتغلغل داخل أوساط شباب المدن الفقيرة في طرابلس وخاصة في حيّ باب تبّانه حيث حاربت الجيش السوري وحلفائه المحليين. راجع:

Dalal Bizri, «L'islamisme libanais et palestinien : rupture dans la continuité », *Peuples méditerranéens,* n° 64-65, juillet-décembre 1993, p. 265 sq., et Michel Seurat, « Le quartier de Bab Tebbané à Tripoli (Liban) », in *L'État de Barbarie,* Seuil, Paris, 1989, p. 110 sq.

21. المعسكر «الإسلامي–التقدمي» ضم العديد من المسيحيين اليساريين أو القوميين العرب وخصوصاً من أبناء الجالية اليونانية الأرثوذكسية. وحول الجاليات المسيحية في الشرق الأوسط، راجع كتاباً منحازاً للغاية ولكنه يتضمن عديداً من المعطيات الحديثة:

J.-P Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient,* Fayard, Paris 1994.

22. من أجل الحصول على أفضل تمثيل للوجود الفلسطيني وأكثره اكتمالاً راجع:

Yezid Sayigh, *Armed Struggle and the Search for the State. The Palestinian National Movement 1949-1993,* Clarendon Press, Oxford, 1997, notamment la troisième partie: «The State in Exile, 1973-1982», p. 319-544.

23. عن حذر الإخوان المسلمين الفلسطينيين راجع:

Ziad Abu-Amr, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza. Muslim Brotherhood and Islamic Jihad,* Indiana University Press, 1994,

وعلى وجه الخصوص الباب 2. اعتقد بعض مسئولي منظمة التحرير الفلسطينية أن إسرائيل تشجع الإخوان لإضعاف الحركة القومية– كما شجع السادات الإسلاميين في الجامعات المصرية في بداية السبعينيات لمجابهة اليسار العربي والناصرين. اعتقد الإخوان، عن طريق الشيخ أحمد ياسين رئيس *المجمع الإسلامي* الذي يعتبر مركز أنشطتهم في قطاع غزة، أن: «منظمة التحرير علمانية؛ ولا يمكن إذن أن تكون لها صفة اعتبارية بالنسبة لهم إلا إذا أصبحت إسلامية» (حديث أجرى مع زياد أبو–عمر، في المصدر ذاته، ص 31). وبإقامة الإخوان لشبكة واسعة خيرية ودينية، عمقوا تغلغلهم الاجتماعي انتظاراً لأيام مواتية، وكانوا في الوقت ذاته يتحاشون الخوض في الحقل السياسي بالمعنى الكامل للكلمة وإلا اضطروا أن يخضعوا–أو يعارضوا– زعامة منظمة التحرير، وهو ما كانوا يفضلون الابتعاد عنه. لمعرفة الأشكال التي اتخذتها «إعادة الأسلمة المتسلطة للمجتمع» في الثمانينيات، والتي تخللها عدد من الهجمات على «الكفار» راجع:

Jean-François Legrain, « Les islamistes palestiniens à l'épreuve du soulèvement », in *Maghreb-Machrek,* n° 121, juillet-septembre 1988, p. 8-10.

24. راجع المذكور أعلاه لمشهور وروسييون ص 45–54 للحصول على مقتطفات من هذا العمل الذي نشر تحت اسم مستعار: فتحي عبد العزيز وهو الأول الذي ظهر باللغة العربية عن انتصار الثورة الإسلامية في إيران ونفذ بعد أيام من صدوره وكانت قد

طبعت منه عشرة آلاف نسخة مما تسبب للكاتب أن احتجزته الشرطة المصرية لبضعة أيام. راجع: رفعت سيد أحمد (تحرير): " الأعمال الكاملة للشهيد الدكتور فتحى الشقاقى، القاهرة، يافا، 1997 " ..

Rif'at Sid Ahmed (sous la dir.de), *al a'mal al kamila li-l shahid al douktour fathi al-shqaqi* [Œuvres complètes du docteur martyr Fathi Shqaqi], Le Caire, Yafa, 1997, vol. I, p. 53 et 459-534.

25. عن حركة *الجهاد* الإسلامى الفلسطينية بالإضافة إلى الكتاب السابق ذكره لـ«أبو عمرو-باب 4»، راجع:

Élie Rekhess, « The Iranian Impact on the Islamic Movement in the Gaza Strip », *in* David Menashri, *op. Cit.,* pp. 189-206, et Jean-François Legrain, *Les voix du soulèvement palestinien,* CEDEJ, Le Caire, 1991, p. 14-15.

أهم ما كتبه فتحى الشقاقى الذى اغتاله الموساد فى مالطا فى 26 أكتوبر 1995، جمعه الناشر الإسلامى المصرى رفعت سيد أحمد فى الأعمال الكاملة المذكورة أعلاه.

26. عن العناصر التنظيمية لهذا التيار نجد فائدة فى الرجوع إلى:

J.-F. Legrain, « Autonomie palestinienne : la politique des néo-notables », *REMMM,* t. 81-82, 1996/3-4, p. 153-206.

27. حول سوسيولوجية الجالية الشيعية اللبنانية وتحولاتها فى السبعينيات، راجع:

A.R. Norton, *Amal and the Shi'a. Struggle for the Soul of Lebanon,* University of Texas Press, Austin, 1987, notamment p. 13-38.

28. الكتاب المرجع فى هذا الصدد هو:

Fouad Ajami, *The Vanished Imam. Musa al Sadr and the Shia of Lebanon,* Cornell University Press, New York, 1986.

29. حتى منتصف السبعينيات كانت الحركات اللبنانية المنتمية إلى أقصى اليسار، وعلى وجه الخصوص منظمة العمل الشيوعى فى لبنان والمشهورة باسم «المنظمة» تجند كثيراً من الشباب الشيعى المتعلم المنتمى للجيل الأول من الذين وصلوا من الريف إلى المدن وهى شريحة اجتماعية ثقافية حاولت حركة موسى الصدر أن تجتذبها إليها أيضاً.

30. يشير عنوان كتاب فؤاد عجمى («الإمام الغائب»). إلى هذا المعتقد: الإمام المهدى-محمد المنتظر، اختفى حسبما يقول التراث عام 874. راجع أعلاه الجزء الخاص بالخمينى فى الفصل الأول من هذا الكتاب ـ.

31. عن حزب الله اللبنانى وعلاقاته بإيران راجع:

31. M. Kramer, « The Pan-Islamic Premise of Hizballah », *in* David Menashri, *op. cit.,* p. 105 sq.

عن التفاعل بين دور الحزب الإسلامى فى لبنان ودوره فى السياسة العالمية فى ذلك الوقت بصفته إضافة لإيران ضد الغرب راجع:

Magnus Ranstorp, *Hizb'Allah in Lebanon. The Politics of the Western Hostage Crisis,* St Martin's Press, New York, 1997.

32. المعونة المالية التي منحتها الجمهورية الإسلامية لحزب الله اللبناني فيما بين 1982 و1989 قدرها ا. ر. نورتون بنصف مليار دولار في:

« Lebanon : The Internal Conflict and the Iranian Connection », *in* J. Esposito (sous la dir. de), *op. cit.*, p. 126.

33. سقط 241 من *المارينز* الأمريكيين و56 من الفرقة الأجنبية الفرنسية قتلى. وفي صور سقط 29 قتيلاً منهم عشرة لبنانيين في هجوم اخر.

34. للحصول على تسلسل تاريخي وتفسيرات محددة لسياسة الاختطاف وأخذ الرهائن تلك راجع Magnus Ranstorp في المرجع المذكور أعلاه ص86 والتالية.

35. هذه العمليات التي تمت انتقاماً من الكويت لمساندتها لمجهود الحرب العراقي ضد ايران تورط فيها نشطاء من حزب الدعوة العراقي ونشطاء لبنانيون من حركة أمل الإسلامية تربطهم علاقات أسرية مع قادته.

36. الضغط على فرنسا ظهر أيضاً في صورة سلسلة من الهجمات على باريس والمدن الفرنسية الأخرى بين عامي 1985 و1986.

37. المفاوضات السرية مع الولايات المتحدة شجع عليها السيد/ رفسانجاني وكان، قبل أن يصبح رئيساً للجمهورية، رئيسا للبرلمان، وعارضها اية الله منتظري المرشح وقتها ليكون مرشداً للثورة بعد الخوميني، يسانده أهم مؤيدي الخط «الراديكالي» لتصدير الثورة، مهدي هاشمي، الذي نظم «تسريب» النبأ. أدى هذا إلى الغضب إلى عزل اية الله منتظري وإلى مقتل مهدي هاشمي: فقد أعدم عام 1987. هنا بدأت تظهر الخلافات، داخل المؤسسة الإيرانية بين «الواقعين» و«الراديكاليين» حول العلاقات مع بقية العالم؛ إلا أن التعبير عنها ظل محدودا حتى وفاة اية الله الخوميني في يونيو 1989.

38. في يناير 1982، قامت السلطات في طهران بتنظيم «تجمع دولي للأئمة والخطباء» بمناسبة المولد النبوي – بعد أن كان مفتي العربية السعودية، الشيخ بن باز قد أصدر فتوى يندد بهذا الاحتفال على أنه بدعة (فبالنسبة للوهابيين يعتبر ذلك عبادة للفرد، حتى ولو كان الرسول ذاته، في حين أن الله وحده هو الذي يعبده العباد). فكانت مناسبة –في مواجهة التشدد العقائدي الوهابي– ليتجمع معا الشيعة والسنة للاحتفال بالنبي محمد: إلا أن الحدث لم يكن له صدى يذكر. ثم تم تنظيم مؤتمر أول في نهاية ديسمبر 1982 جمع 130 مشاركاً. وجاء تنظيمه أفضل. أما الثالثة التي انعقدت في مايو 1994 فقد جمعت نحوه 500 شخص جاءوا من 60 بلدا. راجع مذكرات:

Martin Kramer, « Intra-Regional and Muslim Affairs », in *Middle East Contemporary Survey* (ci-après MECS), vol. VI, p. 290, vol. VII, p. 240, vol. VIII, p. 168.

39. يقال إن ضريح البقيع دفنت فيه رفات فاطمة ابنة الرسول زوجة علي الذي يقول الشيعة إنهم من سلالتها ورفات أربعة أئمة. وهو الضريح الذي دمره *إخوان* ابن سعود عندما استولوا على المدينة.

40. شكل الحجاج الإيرانيون فريقاً يصل إلى 18% من مجموع الحجاج -وذلك في الوقت الذى كانت السلطات السعودية تسعى فيه -بصرف النظر عن الأحداث السياسية- إلى تخفيض عدد الحجاج، لأن تزايد أعدادهم الناجم عن انخفاض أسعار النقل الجوى، طرح مشاكل كان يصعب تخطيها.

41. ارتبطت درجة الضغوط الإيرانية بتطور الحرب ضد العراق التى كانت تتحول لصالح طهران فى عام 1984 وبمحاولات إيران إبعاد العربية السعودية عن صدام حسين.

42. عن أحداث الحج فى مكة يرجع إلى مذكرات:

Martin Kramer, art. cit. in *MECS,* vol. VIII à XII. Sur le pèlerinage de 1987, voir, du même auteur, « Tragedy in Mecca », *Orbis, op. cit.*

2 ـ كبح جماح الثورة الإسلامية: «الجهاد» فى أفغانستان

1. أستعير التعبير من كتاب ألفه جنرال باكستانى بالتعاون مع صحفى بريطانى وهو يعتبر أحد أكثر الكتب توثيقا عن الفشل السوفيتى فى أفغانستان:

M. Atkin et M. Youssef, *The Bear Trap,* trad. française *Afghanistan, l'ours piégé,* Alérion, Paris, 1996.

وينكشف بذلك واقع أن الأجهزة الاستخباراتية الأمريكية كانت قد أوصلت المال والعتاد للمقاومة الأفغانية المناهضة للشيوعية مستثيرة بذلك تدخل موسكو، وذلك منذ صيف 1979.

2. بالإضافة إلى الملايين الثلاثة من الذين لجأوا إلى باكستان يضاف المليونان الذين نزحوا إلى إيران، قادمين معظمهم من الأقلية الشيعية المتمركزة على وجه الخصوص فى غرب أفغانستان.

3. هو اختصار لـ: إدارة الخدمات المشتركة للاستخبارات Directorate of Inter-Services Intelligence وهو جهاز مخابرات الجيش، أسسه فى عام 1948 ضابط بريطانى ألحق خبيرا عسكرياً للدولة الباكستانية التى كانت قد تأسست فى العام السابق.

4. نشير بتعبير «جهاديون» فى الصفحات التالية إلى المؤيدين الأجانب *للجهاد*. عبر التسعينيات أطلق النشطاء الراديكاليون المنبثقون عنه على أنفسهم تعبير « *سلفيون جهاديون*».

5. الانقلاب الشيوعى الذى أطاح بنظام الأمير داوود (الذى كان هو ذاته قد استولى على الحكم عام 1973 بأن أجبر ابن عمه الملك ظاهر شاه على التنحى عن العرش) أطلق عليه القادة الجدد «ثورة ساوور» نسبة إلى شهر «الثور» حسب التقويم الهجرى/ الشمسى الذى حدث فيه الانقلاب. لمطالعة تاريخية للأحداث موثقة جيدا بالفرنسية راجع:

Assem Akram, *Histoire de la guerre d'Afghanistan,* Balland, Paris, 1996.

6. Barnett R. Rubin, *The Fragmentation of Afghanistan. State Formation & Collapse in the International System,* Yale University Press, Londres et New York, 1995, chap. 4, p. 81-105,

يعتبر الكتاب المرجع عن المسألة الأفغانية المعاصرة، يقيم فيه المؤلف خطين متوازيين بين الأصول الاجتماعية والتوجه الثقافي للشيوعيين والإسلاميين. ما تتفرد به أفغانستان في هذا الصدد يعود إلى تزامن ظهور الحركتين فيها، أما في بقية العالم الإسلامي فإن الحركة الإسلامية ابنة السبعينيات والثمانينيات، فقد وصلت إلى مقدمة المسرح السياسي بعد الشيوعيين الذين كانوا أكثر نشاطاً في العقدين السابقين. الحزب الديموقراطي للشعب الأفغاني (شيوعي) تأسس عام 1965، وأول حزب إسلامي: جماعاتي جاوانانى موسولمان (جماعة شباب المسلمين) وقد أسسه طلبة أفغان كانوا يدرسون في الأزهر، وتأثروا بالشبكات السرية للإخوان المسلمين المصريين، في عام 1968 في جامعة كابول.

7. القطاع البرشامي بقيادة بابراك كارمل تمت تصفيته في يوليو 1978. نور محمد تراقي–الزعيم التاريخي لحركة خلق قتل خنقا بأمر نائبه حفيظ الله أمين الذى استولى على الحكم في 15 سبتمبر 1979.

8. عن دوافع التدخل السوفيتي والجدل حول هذا الموضوع بين قادة الاتحاد السوفيتي راجع الشهادات التى أدلى بها الفاعلون المؤثرون (وهو ما أتاحه اختفاء النظام السوفيتي) مذكورة في:

A.Akram, *op. cit.*, p. 145 sq. et 582-601.

9. مصر التي كانت قد وقعت معاهدة سلام مع إسرائيل، عُلِّقت عضويتها لهذا السبب من منظمة المؤتمر الإسلامي وهي لم تعد إليها سوى في عام 1984 (راجع أعلاه، الباب1، هامش 13).

10. انظر نص بيان القمة الثالثة لمنظمة المؤتمر الإسلامي والقرارات والتوصيات الصادرة عنها في: *MECS*, vol. V, 1980-81, p. 137-145.

11. يميز الفقه الإسلامي بين *الجهاد* الدفاعي *والجهاد* الهجومي. يعلن الأول عندما تتعرض أرض الأمة لهجوم من الكفار وعندما تتعرض استمرارية وجود الإسلام ذاته للتهديد. ولذلك يرى علماء الدين أنه ما إن تصدر *فتوى* أو يصدر رأى ديني ذو مرجعية نصية في هذا الاتجاه يتعين على المسلمين جميعاً أن ينضموا إلى *الجهاد* سواء بحمل السلاح أو بالمشاركة بأى طريقة أخرى في القضية، مثل: الهبات المالية أو الإحسان أو الصلاة، إلخ. وفي المقابل، إذا ما أعلن الجهاد لمهاجمة «دار الكفر» للاستيلاء عليها وإخضاع أهلها لشرع الإسلام فهو ليس سوى *فرض كفاية* تقع مسئوليته على قائد الحرب وعلى رجاله فقط، دون أن يضطر مجموع المسلمين إلى الانضمام إليه. حول هذا الموضوع لا يوجد في حوزتنا سوى أعمال قديمة بعض الشيء:

Alfred Morabia, *Le gihad dans l'islam médiéval : le combat sacré des origines au douzième siècle* (Albin Michel, Paris, 1993).

في هذا الكتاب يحدد المؤلف المراجع الكلاسيكية. كما يمكن مراجعة مجموعة مقالات:

Rudolf Peters, *Islam and Colonialism : The Doctrine of Jihad in Modern History*, Mouton, La Haye, 1979.

كما توجد رؤية *للجهاد* لأحد أهم علماء الإسلام السوريين ومعها المجادلات المثارة حول هذه المسألة بقلم:

Ramadan al-Bouti *Le jihad en Islam. Comment le comprendre ? Comment le pratiquer ?*, Dar el-Fikr, Damas. 1996.

12. كانت الجزائر فى الثمانينيات مرتبطة بعديد من العلاقات مع الاتحاد السوفيتى، تابعت المجموعة الأولى من الإسلاميين *الجهاد* فى أفغانستان إذ كانوا يجدون فيه مشروعية لمعركتهم ضد دولة اشتراكية، وهى الأيديولوجيا التى كانت تنادى بها فى ذلك الوقت الدولة الجزائرية. راجع:

Ignace Leverrier, « Le Front Islamique du Salut entre la hâte et la patience » *in* Gilles Kepel (sous la dir. de), *Les politiques de Dieu*, Seuil, Paris, 1993, p. 34.

13. تكوين الحركة الإسلامية الأفغانية موصوف بدقة فى كتاب مرجعى أخذنا عنه أغلب المعطيات المذكورة هنا وهو:

Olivier Roy, *Afghanistan. Islam et modernité politique*, Seuil, Paris, 1985, p. 95 sq.

14. هذا الميل «الانقلابى» الذى يتسم به التيار الإسلامى نراه فى الوقت ذاته فى مصر حيث جرت محاولة تمرد فى إبريل 1974 فى الكلية الفنية العسكرية فى مصر الجديدة، وقد ربطت باستراتيجية الاستيلاء على السلطة التى وضعها حزب التحرير الإسلامى الذى أسسه عام 1948 فى فلسطين تقى الدين النبهانى. وكان النبهانى يرى وجوب الاستيلاء على الدولة من خلال عمل عسكرى، كرد فعل لما كان يراه فشل استراتيجيات التغلغل الاجتماعى للإخوان المسلمين كما دافع عنها حسن البنا. عن هذا الحزب راجع سها تاجى- فاروقى:

Soha Taji-Faruqi, *A Fundamental Quest : Hizb-al Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, Grey Seal Books, Londres,1996.

15. تتكون أفغانستان من أعراق تتكلم لغات ولهجات متعددة، وبها أقلية شيعية تقدر بـ15% من مجموع السكان. أهم هذه الأعراق هم البشتون (أو البلتان) - نجدهم أيضا فى باكستان فى مقاطعة بشاور- ويقدر عددهم بنحو ثمانية ملايين نسمة (فى عام 1979) ولغتهم هى الباتشو وهم الذين يحكمون تقليديا البلاد، والطاجيك (3.5 مليون نسمة) ويتحدثون بالفارسية بلهجة محلية: الدارى؛ (إلا أنهم من السنة مثل الطاجيك فى طاجيكستان وكانت فى ذلك الوقت جمهورية سوفيتية)، الحزارة (شيعة لغتهم هى الفارسية، 1.5 مليون نسمة) والأوزبك (سنيون ويتكلمون اللغة الأوزبكية، وهى تنتمى إلى مجموعة اللغات التركية، 1.3 مليون نسمة). راجع:

B.Rubin, *op. Cit.* P. 26 sp.

16. الطبقات الوسطى قاطنة المدن، علمانية النزعة من وجهة النظر الفكرية كانت قليلة العدد فى أفغانستان، إلا أنها كانت أحد أهم أهداف القمع الشيوعى. المثقفون غير الشيوعيين وغير الإسلاميين الذين نجحوا فى أن يظلوا على قيد الحياة وأحرارا، هاجروا إلى الخارج إذا ما كان ذلك متاحا لهم، دون أن ينضموا إلى المقاومة - هكذا أصبح الدين هو التعبير السياسى الوحيد المتاح.

17. طاجيك (إذن لغته هي الفارسية) خريج الليسيه الفرانكو-أفغاني في كابول، وكلية الهندسة، وقد كان القائد مسعود يتمتع بشعبية واسعة في فرنسا بفضل التعاطف الذي كان يحظى به لدى الصحفيين والباحثين فيها.

18. يوضح هذه السياسة ويدافع عنها أحد الذين مارسوها: العميد أركان حرب محمد يوسف:

brigadier (C.R.) Mohammad Yousaf, auteur de *Silent Soldier. The Man behind the Afghan Jehad*, Jang Publishers, Lahore, 1991.

وهو أيضا صاحب كتاب *فخ الدب* (*The Bear Trap*). كان مسئولا عن المكتب الأفغاني للمخابرات العسكرية الباكستانية ISI من 1983 إلى 1987 يخصص كتابه للدفاع عن أعمال رئيسه الجنرال «أخطر» مدير عام الـ ISI من 1979 حتى 1987 وكان بهذه الصفة المهندس الذي خطط لـ«*الجهاد*» الأفغاني وقد توفي في الهجوم الذي راح ضحيته أيضا الجنرال ضياء الحق في أغسطس 1988. في الوقت الذي كان يؤلف فيه ذلك الكتاب كانت كابول لا تزال بين أيدي الزعيم الشيوعي نجيب الله. وكان يُنظر إلى *المجاهدين* بارتياب سواء من بعض الدوائر الأمريكية أو من السلطة السعودية، التي رأت حزب حكمتيار، وقد أثرى بتمويلات بلاد الخليج، ينحاز تماماً لصدام حسين في حرب 1990-1991. في باكستان ذاتها أعادت حكومة بناظير بوتو النظر في المساندة المقصورة على الأحزاب الأفغانية الإسلامية التي كان يقدمها سلفها، ولذا يتعين قراءة الكتاب على أنه تبرير لسياسة كانت تنتقد من كافة الاتجاهات. وبناء على ذلك فإن المؤلف يكشف العديد من الأسرار، تدعيماً لدفوعه عن العلاقات بين المخابرات المركزية الأمريكية والمخابرات العسكرية الباكستانية *والمجاهدين*، ويوضح ان 70% من الأسلحة الواردة من الأمريكيين كان يعاد توزيعها على «الأحزاب الأصولية» الإسلامية (ص 19) وهو يبرر ذلك بالفعالية.

19. حديث أجري مع نائب-أمير *الجماعة الإسلامية* في المنصورة (لاهور) في ابريل 1998. يقول هذا المسئول إن عرب شبه الجزيرة لا يعرفون شيئا عن الأحزاب الأفغانية ولذا فهم يعتمدون على الجماعة الإسلامية في تمويل الأحزاب التي تعرفها – وكانت تحابي «الحزب الإسلامي».

20. كان اسمه في الأصل غلام رسول، وهو ما لم يرُق للوهابيين لأن أي عبادة للنبي تعتبر في رأيهم كفرا. (راجع أعلاه الفصل 1 الحاشية 38) فأطلق على نفسه اسم عبد الرب سياف. وفي عام 1984 حصل على جائزة الملك فيصل الدولية لخدماته الجليلة التي قدمها للإسلام – وهي جائزة تقدم سنويا لشخصية تريد المملكة السعودية تكريمها وقيمتها 350.000 ريال سعودي.

21. بالتوازي مع الأحزاب السنية الستة في بيشاور، يوجد تحالف بين ثلاثة أحزاب متمركزة في كويتا عاصمة البالوشيستان الباكستانية. من الأحزاب السبعة نجد: الجبهة الوطنية الإسلامية لأفغانستان، جبهة التحرير الوطني لأفغانستان (بزعامة مرشدي الجماعات الصوفية وحركة التحرر الإسلامي (بزعامة أحد علماء الدين) وهي «الأحزاب التقليدية» الثلاثة ولا يحظون إلا بمساندة خارجية ضعيفة. الأحزاب الأربعة

«الإسلامية» هي على التوالي: «الحزب» بزعامة حكمتيار و«الحزب» الذي يتزعمه ي. خالص (وهو منشق عن السابق على أسس قبائلية وعقائدية) والاتحاد الإسلامي من أجل الحرية ويتزعمه سياف - وهم أهم ثلاثة يتلقون المساعدات السعودية- *والجامعة* بزعامة البروفيسور *رباني* الذي يعتبر أكثر اعتدالا من السابقين. راجع: ب.روبين المرجع الذي سبق ذكره ص196-225. وعلى وجه الخصوص الكشوف المنشورة في ص 208-209.

22. المرجع ذاته ص 215.

23. يشير التعبير *قوم* (راجع فرنسته إلى «goum» في شمال أفريقيا في الفترة الاستعمارية) «مجموعة تضامن» أولية تقليدية يتصل عن طريقها الأفغان بالمحيط الخارجي (دولة، أفراد آخرون، إلخ).

24. ومع ذلك اشتركت الحركة الديوباندية قبل 1947 مع حركات راديكالية مختلفة كانت تهدف إلي زعزعة الوصاية البريطانية - مثل حركة الخلافة التي حركت العديد من المسلمين في شبه القارة الهندية عندما ألغى أتاتورك الخلافة العثمانية عام 1924.

25. بدد التدخل الأمريكي لمساندة أفغانستان معظم المخاوف المرتبطة بتنمية البرنامج النووي الباكستاني حتي 1987 على الأقل. أصبحت باكستان في عام 1982 رابع المستفيدين من المعونة الخارجية الأمريكية -بعد إسرائيل ومصر وتركيا. حول هذه المسائل أنظر:

Leo E. Rose et Kamal Matinuddin (sous la dir. de), *Beyond Afghanistan. The Emerging U.S.-Pakistan Relations*, University of California, Berkeley, 1989.

وهو كتاب يطالب جميع المشاركين فيه بالحفاظ على العلاقة الخاصة التي تربط البلدين على الرغم من الانسحاب السوفيتي من أفغانستان ويُستهل بتحية يقدمها دبلوماسي باكستاني للجنرال ضياء. تمتعت باكستان أيضاً في ذلك العقد بمصادر دخل كبيرة عن طريق تحويلات مرتبات العاملين المهاجرين إلى البلاد العربية في الخليج (راجع ما سبق في الجزء الأول، الفصل 2، الهامش 5).

26. راجع المعطيات بالأرقام المحددة ووصف آليات المعونة في: ب. روبين. المرجع السابق ذكره. يقدرمجموع مساعدات الـ سي اي إيه بـ 3 مليارات من الدولارات ويقول ميلتون بيردن المسئول السابق في الـ CIA عن الملف الأفغاني:

«the Saudi dollar for dollar match with the US taxpayer was fundamental to the success [of the ten year engagment in Afghanistan]. »

http://www.pbs.org/wgbh/page/frontline/shows/binladen/interviews/bearden/html.

27. المناطق الباكستانية المتاخمة لأفغانستان تعد «مناطق قبلية» وتحظى باستقلال ذاتي داخلي، يسمح لها على وجه الخصوص باستيراد بضائع معفية من الضرائب، وهو ما يساعد على قيام عمليات تهريب واسعة النطاق. الخشخاش يزرع فيها بدون عوائق تذكر وكافة أنواع السلاح تباع فيها بحرية بأسعار مغرية للغاية بسبب زيادة العرض، التي تعد أثراً للتهريب الذي أزدهر بسبب الحرب (ملاحظات شخصية، ابريل 1998).

28. فى عام 1988 أعلنت الرابطة الإسلامية العالمية من خلال فرعها فى بيشاور أنها افتتحت 150 مركزاً لتدريس القرآن و85 مدرسة إسلامية للأفغان – بالإضافة إلى المعونة الإنسانية السعودية التى تقدرها بـ 445 مليون ريال سعودى. أما لجنة الدعم والمساندة للأمير سلمان فقد قامت من جهتها بصرف 239 مليون روبية باكستانية فى صورة معونات إنسانية (راجع: (*MECS*, 1986, p. 133, et 1988, p. 197).

29. توجد سيرة (ذات طابع تبجيلى) لعبد الله عزام على موقع الانترنت لفصائل عزام هو:

http://www.azzam.com/html/body-sheikh-abdullah-Fazzam.html.

على الرغم من أهمية هذه الشخصية فهى لم تحظ – حسبما نعرف – باهتمام الباحثين ولم نجد سيرة نقدية لها. ونحن ننقل هنا العناصر التى تبدو لنا قابلة للتصديق وكان فى استطاعتنا مقارنتها مع مصادر أخرى وخاصة ممن تعاملوا معه. وأخص بالشكر السيد/ إبراهيم الغرايبة فى عمان لأنه آثار معى مسيرة عبد الله عزام.

30. بعض من عناصر الإخوان المسلمين فرع الأردن تعاونوا مع منظمة التحرير الفلسطينية ضد إسرائيل (أنظر الجزء الثالث، الفصل 10). فى عام 1970 أثناء وقوع أحداث «أيلول الأسود» كان الجنرال ضياء الحق يعمل فى الأردن وهو ما جعله يدرك خطورة استقبال سكان من اللاجئين على أرضه تمثلهم منظمة واحدة. وقد يفسر هذا إصرار المخابرات العسكرية الباكستانية (ISI) على وجود سبع أحزاب أفغانية مختلفة بشكل متصل يقابل رؤساؤها الجنرال «أخطر» على حدة فى بيشاور.

31. مصادرنا لم تسمح لنا بإدراك السبب وراء غضب السلطة الأردنية على عبد الله عزام، على الرغم من العلاقات الطيبة التى تربط السلطة بالإخوان المسلمين. ومع ذلك، يجدر التنويه بأن النظام الملكى الهاشمى ينظر بعين الشك لمن يحتفظ من الإخوان المسلمين بعلاقات ودية زائدة عن اللازم مع الأسرة المالكة السعودية (التى أخرجتها من مكة عام 1928) فهى تدافع عن تصور للإسلام أقل تشدداً من الوهابية.

32. عن الجامعة الإسلامية الدولية فى إسلام أباد، انظر الفصل الخامس من الجزء الأول من هذا الكتاب.

33. مجال «المساعدات الإنسانية الإسلامية» الذى لم يدرس سوى قليلاً حتى الآن، بسبب الصعوبة الكبرى فى الوصول إلى المصادر الأصلية للمعلومات، ظهر أول ما ظهر فى بداية الثمانينيات، فى نفس الفترة تقريباً الذى بدأ فيها الجهاد فى أفغانستان وكان من أهم أسباب ظهوره، ويرتبط عن قرب على المستوى المالى، بظهور القطاع المصرفى الإسلامى (أنظر الفصل التالى) الذى يخصص له الأرباح من دخوله غير *الحلال* (أى الناتجة عن الفوائد) بتعليمات من علماء الدين أعضاء مجالس الشريعة charia (boards الخاصة بهذه المصارف. وهو يمثل على المستوى الدولى تجليا évergétisme عن النشطاء الإسلاميين الأثرياء – وخصوصاً فى شبه الجزيرة العربية – فى سياق لا يمكن فيه لهؤلاء أن يتركوا لمنظمات إنسانية غربية الحق وحدها فى عمل الخير – وعلى وجه الخصوص فى أفريقيا، حيث يتم إدراك النشاط الخيرى على أنه وسيلة لنشر الدين. تشكك الصحافة الغربية فى أن عديد من تلك المنظمات الخيرية تستخدم كغطاء لحركات

متطرفة، توفر لأعضائها وقادتها عمــلا ووسائل النشاط وسمعة جديرة بــالاحترام. عــن مولد هذه الظاهرة وتطورها في السودان أنظر:

J. Bellion-Jourdan, « L'humanitaire et l'islamisme soudanais : les organisations *Da'wa Islamiyya et Islamic African Relief Agency », Politique africaine,* n° 66, (1997).p. 61 sq.

34. النشرة المسماه *إلحق بالقافلة* تنتهي بنصائح عملية «للجهاديين» الأجـــانب الذيـــن يصلون إلي بيشاور: كيفية الحصول على جواز سفر وتأشيرة وما هو رقم الهاتف الـــذي يطلبه، انتظار السيارة التي ستأتي لتقله من المطار إلى مكتب الخدمات، إلخ:

Abdallah Azzam, *Ilhaq bi-l qafila,* Dar Ibn Hazm, Beyrouth, 1992 (réédition).

موقع Azzam Brigades (الذي يقوم بتوزيع النشرة بالمراسلة) يصفها بأنها «مصدر إلـــهام لعديد من المسلمين عبر العالم للذهاب للنضال في أفغانستان والبوسنة».

35. http://www.azzam.com.

هذا الموقع على الانترنت الذي يُدار من لندن أُنشئ بعد وفاة عبد الله عزام ووفر أساســـاً المعطيات عن عمليات *جهاد* عقد التسعينيات في البوسنة والشيشان على وجه الخصـــوص وسنرجع إليه بتوسع مطول أكبر في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

36. Abdallah Azzam, *Al difa' 'an aradi al muslimin ahamm furud al a'yan,* publications de *Jamiat al da'wa wa-l jihad,* Peshawar, 1405-6 hégirien (1984-85), 2[e] édition.

تقول مقدمة لترجمة إنجليزية «قام بها أخوة حاربوا فـــي البوســـنة عـــام 1995» ويمكـــن الحصول عليها بالمراسلة عن طريق الموقع المذكور في الهامش الســـابق: «يقـــوم هـــذا الكتاب على أساس *فتوى* ابن تيمية الشهيرة (المتوفـــى 1328م): أول الفـــروض بعـــــد الإيمان هو صد العدو المعتدي الذي يهجم على الدين وعلـــى هذا العـــالم.» ستستخـــدم هـــذه الفتوى بعد وفاة عزام مع الإسراف في تأويلها، مـــن أجل تبرير « *الجــــهاد* ضـــد الأمريكيين الذين يحتلون أرض الأماكن المقدســـة» الذي نادى به أسامة بن لادن. انظـــر ص 505. نص هذا «الإعلان إلى *الجهاد*» يرجع في ذلك إلى عزام.

37. Abdallah Azzam, *Jihad sha'b muslim* (« le *jihad* d'un peuple musulman »), Dar Ibn Hazm, Beyrouth, 1992, p. 24.

38. بقلم المؤلف ذاته، ضمن مراجع أخرى: إلحق ...... المرجع المذكور ص44.

39. للكاتب ذاته: *بشائر النصر* الطبعة ذاتها ص28. نص الخطبة التـــي ألقاهـــا فـــي بيشاور في صلاة عيد الأضحى 1988.

40. عدم المشاركة في *الجهاد* بما أنه أصبح «فرض عين» يعتبر معصية مثـل عـــدم أداء الصلاة وصيام رمضان طبقاً لإجماع الفقهاء (باستثناء بعض الحنبلية الذين يقدمـــون عليه الصلاة) حسبما يقول ع. عزام في *جهاد شعب* ... المرجـــع الســـابق ذكـــره ص 25 ضمن مراجع أخرى.

41. المصدر ذاته.

42. ع. عزام، *بشائر* ... المصدر ذاته ص 26.

43. ع. عزام، *جهاد شعب* ... المصدر ذاته ص59.

44. بالنسبة للتقدير الأول:

Assem Akram, *op. cit.*, p. 268, nº 1.

وبالنسبة للآخر:

Xavier Raufer (*VSD*, 3 sept. 1998, p. 20),

طبقاً لمصادر استخباراتية بريطانية. يقول ميلتون بيردن مسئول الـــ CIA الســابق فــي أفغانستان أن عدد العرب الموجودين علي الأراضي الأفغانية في وقت واحد لم يزد عــن 2000 عربي واشتراكهم في القتال كان نادرا جدا.

45. عن سفريات الشيخ عمر عبد الرحمن إلي بيشاور انظر النصوص التي جمعتها:

Mary Anne Weaver, *A Portrait of Egypt*, Farrar, Strauss & Giroux, New York,1999, p. 169 sq.

46. أسامة بن لادن الملياردير السعودي والشاب الإسلامي الذي سيصبح من مشــاهير العقد التالي، يقول المعجبون به إنه شخص استثنائي، إذ إنه شارك علي رأس قواتــه فــي عمليات دموية ضد السوفييت، وقد أثبت شجاعة بدنية وفرت له احتراماً لم يكن لثروتـــه أن توفرها له وحدها. راجع الفصل الثامن من الجزء الثالث في كتابنا هذا.

47. راجع عاصم أكرم، العمل المذكور من قبل ص 274-277. لا يخفي الكاتب عــدم تعاطفه مع العرب.

48. سبق أن قابلنا في عام 1986 في فرنسا بعض شبــــاب العـــرب المولوديـــن أو المقيمين في فرنسا الذين أعيدت أسلمتهم، وبعض الشبـــاب الفرنسي الذي اعتنق الإســـلام من الذين شاركوا في *الجهاد* (مثلما كان الجيل السابق من اليساريين العرب ورفقاءهـــم علي الدرب من الأوروبيين يذهبون إلي معسكرات الفلسطينيين فـــي لبنـــان): فـــي أحــد الاجتماعات التي انعقدت في ضواحي باريس روي أحدهم للحضور كيف كـــانت أجســاد الشهداء من المسلمين تعبق عطرا في ساحة القتال علي حين كانت جثث الـــروس تفــوح كالجيف ما إن يسقطوا قتلي.

49. أثناء نظر قضية المجموعة الإسلامية الفرنسية التي تورط بعض أعضائـــها فـــي عملية في مراكـــش عام 1994، روي عديد من المتهمين رحلتهم إلي باكستان حيث أرادوا القيام *بالجـــهاد*. كان الأمر يتعلق فقط بفترة تدريبية عقائدية والتعامل مـــع الســـلاح دون مشاركة في القتال. ولدي عودتهم، كان البعض منهم يتدرب علي الرماية والزحـــف فـــي الريف الفرنسي. راجع:

C. Erhel et R. de La Baume, *Le procès d'un réseau islamiste*, Albin Michel, Paris, 1997.

3 ـ « بيزنس إسلامي » وهيمنة سعودية

1. عن حساب *الزكاة* في العصر الحديث راجع:

G. Causse et D. Saci, « La comptabilité en pays d'islam », *in* Pierre Traimond, *Finance et développement en pays d'islam*, Edicef, Vannes, 1995, p. 62-68.

2. كل مصرف إسلامي عامل على الساحة العالمية يتعين أن تكون في حوزته عمليات تدار عن طريق نسبة الفوائد؛ وهي بالتالي تدر دخلا يأتيها من «الربا» وعليها أن تخرجها من ميزانيتها – وهو ما يراقبه العلماء الذين يشكلون مجلس المراقبين. إنشاء المنظمات غير الحكومية الإسلامية تأتي ضمن أمور أخرى مع ضرورة إيجاد ما توظف فيه هذه المبالغ التي قد تكون أحيانا ضخمة للغاية.

3. حاول المصرف الإسلامي للتنمية، برأسمال ثابت 2 مليار دولار، شاركت فيه في المقام الأول العربية السعودية والكويت وليبيا، أن يساهم في إيجاد مجال اقتصادي ومالي إسلامي، على حين أن الواقع هو أن أقل من 10% من تبادلات التجارة للبلاد الإسلامية تتم فيما بينها – أما الباقي فهو يتم أساساً مع البلاد الغربية. موّل المصرف الإسلامي للتنمية مشاريع البنية التحتية، إلا أنه اضطر أن يمول أيضا استيراد البلاد الفقيرة لبضائع غربية، مخالفاً بذلك هدفه الأصلي. وكان للمصرف هدف آخر: تأهيل كوادر القطاع العام في البلاد الإسلامية لتتوافق مع الفكر المالي الإسلامي والهيمنة السعودية داخل المعهد الإسلامي للأبحاث المالية، ومقره جدة، لكي تصبح هذه الكوادر محركة للنظام لدى عودتها إلى بلادها. من هذا المركز السعودي للمصرف الإسلامي للتنمية تحمس عديد من الذين سيصبحون اعتبارا من 1975، ثم طوال الثمانينيات والتسعينيات، مسئولين عن البنوك الإسلامية التجارية في الكثير من البلاد.

4. راجع:

Samir Abid Shaikh, « Islamic Banks and Financial Institutions : A Survey », *Journal of Muslim Minority Affairs,* vol. XVII, n° 1, 1997, p. 118-119.

صاحب الكتاب هو أمين عام الجمعية الدولية للبنوك الإسلامية ومقرها في جدة ويرأسها الأمير محمد الفيصل، وقد أحصى المؤلف 187 مصرفا ومؤسسة في المجموع، ولكنه لا يضع في حسبانه سوى 144 منها تمكن من الحصول على معلومات محددة عنها.

5. لعرض المصادر العقائدية الإسلامية التي يقدمها مؤلف يعتبر أن تحديد معدل الفائدة محرم تماماً ويعتبر عملاً ربوياً راجع:

Hamid Algabid, *Les banques islamiques,* Economica, Paris, 1990, p. 32 à 48.

وهو رئيس وزراء النيجر السابق والمسئول السابق عن البنك الإسلامي للتنمية. وقد كان السيد/ الجابد عندما نشر كتابه هذا (وهو مأخوذ من رسالته للدكتوراه التي ناقشها في جامعة باريس I عام 1988) أمين عام منظمة المؤتمر الإسلامي.

6. يتضمن الربا تسعة وتسعين حالة أقلها استحقاقاً للوم توازي زنا الرجل مع أمه طبقا لما جاء في حديث أخرجه مسلم، أحد جامعي الأحاديث النبوية ويعتبره العلماء من الأجدر بالثقة.

7. عن الجدل الدائر حول مشروعية القرض بالفائدة طبقاً لعلماء الدين المصريين المحدثين والمعارضين راجع:

Michel Galloux, *Finance islamique et pouvoir politique; le cas de l'Égypte,* Presses Universitaires de France, Paris, 1997, notamment p. 40-45.

شيخ الأزهر الحالى أصدر فتوى، عندما كان مفتى الجمهورية في عام 1989، يعلن شرعية النظام البنكى، التقليدى والقرض بالفوائد – وذلك بعد عقد من الزمان استولت فيه شركات التمويل الإسلامية على الأموال بعد أن أبعدت عدداً كبيراً من المدخرين عن البنوك المصرية (أنظر الهامش11).

8. عن الجدل حول شرعية التأمين ستجد شرحاً تجميعياً واضحاً في:

Ernst Klingmuller, « Islam et assurances », *in* Gilbert Beaugé (sous la dir. de). *Les capitaux de l'islam,* Presses du CNRS, 1990, p. 153 sq.

9. هذه «الخدعة» التي تسمح بتقديم نسبة فوائد مع الإدعاء بعدم ممارسة ذلك تظهر بشكل لافت للنظر في حالة الاقتصاد الإيراني الذى أصبح «إسلامياً» بالكامل بقرار صادر في الجمهورية الإسلامية. الحقيقة أن الإيداعات تدر دخلا على أساس «نسبة ربح مضمونة» وهي في واقع الأمر نسبة فائدة، تحسب على أساس نسبة الفوائد التي يقرضها العاملون في «السوق السوداء» من التجار.

10. يتم التمييز بين خمس نماذج من طرق الاستثمار والتمويل. *المضاربة*، أو التمويل بالحصص، يقدم فيها البنك رأس المال لمشروع ما وتقدم الشركة العمل. توزع المكاسب أو الخسائر حسب أسلوب محدد سلفا. *المشاركة* أو الدخول في شركة، وهو يشرك البنك في رأسمال مؤسسة لديها مشروع، وتوزع الحصص الربحية طبقا لنسبة الدخول في رأس المال. أما تمويل العمليات التجارية فهو يتم عن طريق ثلاثة أساليب ممكنة. *المرابحة*، أو الشراء بأجل، يقوم البنك فيها بشراء بضائع من مورِّد من أجل عميل يعيد بيعها له بهامش ربح محدد سلفا. والتسديد يكون ممتدا زمنيا؛ *التأجير* وهو «الليزنج» المعروف؛ *والبيع المؤجل* أو الائتمان–الايجارى. كافة هذه العلميات تفترض تعاونا وثيقا بين المؤسسة والبنك الذى يتحمل من أجل ذلك مصاريف عالية لدراسة المشاريع.

11. وفرت تنمية التمويل الإسلامي وظيفة جديدة تدر دخلاً عالياً للغاية لعلماء الدين الأكثر شهرة، من حيث أن وجودهم في الـ «charia board» (مجلس الشريعة) يوفر للبنك أو شركة التمويل ضماناً بالجدية والمشروعية. الشيخ المصرى يوسف القرضاوى المقيم في قطر تتنازعه البنوك الإسلامية – التي تتنافس فيما بينها. وفي هذا السياق يؤدى علماء الدين دوراً هاماً بإعلانهم أن النظام التقليدى «غير شرعي»، فهم يوجهون إيداعات المؤمنين الأكثر تديناً نحو النظام المصرفي الإسلامي. أثارت المكاسب الذى حققها عديد منهم بصفة شخصية من تلك الوظائف -خاصة عندما كانوا يغطون بمنزلتهم الدينية على شركات الاستثمار المشكوك فيها- عديداً من المجادلات الواسعة وعلى وجه الخصوص في الصحف المصرية في النصف الثاني من الثمانينيات. حول هذا الجانب من الموضوع أنظر:

Alain Roussillon, *Sociétés islamiques de placements de fonds et « ouverture économique »,* Cedej, Le Caire, 1988.

12. في عام 1969 نشر الصدر نصاً مختصراً عن ذلك وأكثر تقنية من كتابه السابق *اقتصادنا*. بعنوان *المصرف غير الربوى في الإسلام*، رداً على طلب من وزارة الأوقاف

الكويتية تستفسر فيه عن شروط عمل بنك إسلامي في محيط عام رأسمالي «تقليدي». راجع:

Chibli Mallat, « Muhammad Baqer as-Sadr », *in* Ali Rahnema (sous la dir. de), *Pionneers of Islamic Revival,* Zed Books, Londres, 1994, p. 263-267.

13. حول تقنيات وطريق عمل النظام البنكي الإسلامي والنماذج الأخرى للمنتجات المالية التي يوفرها أنظر:

Fuad al-Omar et Mohammed Abdel-Haq, *Islamic Banking. Theory, Practice and Challenges,* Zed Books, Londres, 1996, p. 1-19.

وباللغة الفرنسية، انظر العرض الملتزم ولكنه واضح لحامد الجابد الذي سبق ذكره ومقدمة:

G. Beaugé, « Les enjeux de l'islam dans le champ économique », *in* G. Beaugé (sous la dir. de), *Les capitaux..., op. cit.,* p. 20-28.

14. راجع M. Galloux، المرجع سابق الذكر ص 23–25.

15. المصدر ذاته ص 28–35.

16. عن العلاقة المتبادلة بين انفجار أسعار النفط ومولد التمويل الإسلامي راجع:

Abdelkader Sid Ahmed, « Pétrole et économie islamique », *in* G. Beaugé (sous la dir. de), *op. cit.,* p. 73 sq.

17. بعد يومين من اغتيال السادات في السادس من أكتوبر 1981 على يد مجموعة *الجهاد* قام فرع الجماعة في الصعيد بحركة عصيان في أسيوط لم يتم إخمادها سوى بتدخل المظليين. أنظر الفصل 3.

18. عرضنا للشغب الذي قامت به قوات الأمن العام المصرية في مقالنا:

« Égypte : le rais, les mutins et le baril », *Les Cahiers de l'Orient ,* 1986, n° 2, p. 69 *sq.*

19. تجد بعض المعطيات عن بنك فيصل في السودان في كتاب ألفه صحفي مقرب من الأمير فيصل:موسى يعقوب: *محمد فيصل آل سعود: ملامح من التجربة الاقتصادية الإسلامية،* دار النشر والتوزيع السعودي، جدة، 1998، وبوجه خاص ص54–55 و60.

Moussa Ya'qoub, *Muhammad Faysal Âl Sa'oud : malamih min tajriba al iqtissadiyya al islamiyya* (« aspects de l'expérience de l'économie islamique »), Saudi Publishing and Distributing House, Djedda, 1998, notamment p. 54-55 et 60.

20. المقصود هنا هو عبد الرحيم حمدي الذي سيصبح بعد ذلك وزيراً للمالية ثم مديرا لبورصة الخرطوم تحت النظام الإسلامي.

21. إقرأ:

Clement Henry Moore. « Islamic Banks and Competitive Politics in the Arab World and Turkey », *The Middle East Journal,* vol 44/2, printemps 1990, p. 243-249.

4 ـ الانتفاضة وأسلمة القضية الفلسطينية

1. «إعلان المبادئ حول الترتيبات المرحلية للحكم الذاتي» (الذي يطلق عليه «اتفاقيات أوسلو») وقعه في واشنطن في 13 سبتمبر 1993 اسحق رابين، رئيس الوزراء الإسرائيلي، وياسر عرفات رئيس منظمة التحرير الفلسطينية في حضور بيل كلينتون.

2. صلاح خلف، مذكور في *MECS*، 1988 ص237.

3. أفضل سرد موثق عن بداية الانتفاضة هو النص:

Z. Schiff et E. Ya'ari, *Intifada,* Stock, Paris, 1991 (éd. Originale 1989).

4. في عام 1991 بلغت نسبة المواليد في الضفة الغربية وغزة على التوالي: 46.5% و56.1%: والخصوبة 8.1 و9.8 طفل لكل إمرأة. راجع:

P. Fargues, « Démographie de guerre, démographie de paix », *in* G. Salamé (sous la dir. de), *Proche-Orient, Les exigences de la paix,* Complexe, Bruxelles, 1994, p. 26.

5. راجع: Y. Sayigh, *op. cit.,* p. 608 et 628.

6. في عام 1987 كان نصف الأراضي المحتلة من إسرائيل في عام 1967 قد أصبح تحت سيطرة الدولة العبرية وأكثر من 60.000 مستعمر إسرائيلي يقيمون في الضفة الغربية وغزة. عن اقتصاد غزة المحتلة إقرأ:

Sara Roy, *The Gaza Strip. The Political Economy of De-development,* Institute for Palestine Studies, Washington, D.C., 1995.

7. أنظر

Adil Yahya, « The Role of the Refugee Camps », *in* Jamal R. Nassar & Roger Heacock (sous la dir., de), *Intifada, Palestine at the Crossroads,* Praeger, New York, 1990 p. 95 :

«مرحلة الانتفاضة الأولى بكاملها، من ديسمبر 1987 حتى فبراير 1988 كانت أولا مرحلة معسكرات اللاجئين. فلم تصل الانتفاضة إلى القرى والمدن قبل منتصف فبراير 1988». من وجهة النظر الاجتماعية تشمل الضفة الغربية وغزة المعسكرات حيث يعيش في ظروف قاسية فلسطينيون من أصول متواضعة، لاجئون قدموا من الأراضي التي أقيمت عليها دولة إسرائيل عام 1948، والقرى والمدن حيث يعيش الفلسطينيون من السكان الأصليين في غزة والضفة الغربية ممثلة فيها كافة الطبقات الاجتماعية بما فيها أهل الصفوة.

8. عن وجه مشاركة مختلف الشرائح الاجتماعية في السنة الأولى من *الانتفاضة* راجع التحليلات المتناقضة لـ:

H.J. Bargouti, « The Villages in the Intifada », de J.R. Hiltermann, « The Role of the Working Class in the Uprising », et de S. Tamari, « Urban Merchants and the Palestinian Uprising », *in* Nassar & Heacock, *op. cit.,* p. 107-125, 143-175.

كما توجد صورة لمشاركة الشباب في الانتفاضة من منظور زمني في:

Laetitia Bucaille, *Gaza. La violence de la paix*, Presses de Sciences Po, Paris, 1998, p. 29-51.

9. تاريخ بداية الانتفاضة كان موضوع جدل بين الجهاد الإسلامي (الذى حددها بالسادس من أكتوبر، وهو موعد عملية عسكرية قام بها مناضلوه) ومنظمة التحرير الفلسطينية وحماس اللتين تؤرخاها بـ 9 ديسمبر، وهو جدل ازدادت أهميته بعد أن أصبح هذا التاريخ مناسبة الاحتفالات. تقدر نهاية الانتفاضة عادة بصيف 1994 – عندما عاد عرفات إلى غزة (أنظر الجزء الثالث، الفصل التاسع). بدأت الانتفاضة تتعثر اعتباراً من 1989، إلا أن الموقف فى الأراضى ظل عصيانياً. قللت حرب الخليج وهزيمة العراق الحربية من حدة الحركة. فقد تأثرت المعنويات، كما تأثر تمويل المنظمة أيضاً، بعد أن قطعت الحكومات الملكية معوناتها عن منظمة التحرير الفلسطينية عقاباً لها على مساندتها لصدام حسين. إلا أن بعض عمليات التدمير والاغتيال ظلت تحدث.

10. «كان يؤخذ انتقاد المنظمة الفلسطينية على أنه تعاون مع العدو، وهو مصدر الصعوبة التى لاقاها الإسلاميون الفلسطينيون طوال الثمانينيات فى عملهم من أجل الحصول على الشرعية السياسية والفكرية والاجتماعية» هذا ما لاحظه جان- فرانسوا لوجران فى:

Jean-François Legrain « La Palestine : de la terre perdue à la reconquête du territoire », in *Cultures et Conflits*, n° 21-22, printemps 1996, p. 202.

11. راجع:

J.-F. Legrain, *Les voix du soulèvement palestinien, 1987-1988*, Cedej, Le Caire, 1991, p. 15. Texte original du communiqué p. II/12 trad. P. I/7.

12. راجع:

J.-F. Legrain, « L'*Intifada* dans sa troisième année », *Esprit*, juillet-août 1990, p. 16-17.

13. المادتان 15 و13 مذكورتان عن ترجمة جـ. ـ ف. لوجران فى:

J.-F. Legrain *Les voix..., op. cit.*, p. 155-156.

الميثاق هو عبارة عن خليط من الموضوعات المعتادة التى يتناولها التيار الإسلامى ومضمونه بلاغى أكثر منه حركى. مادته الـ 24 تستعيد جميع الصور المعروفة لمناهضة السامية فى القرن العشرين والتى نجدها بانتظام فى أدبيات الإخوان المسلمين (أنظر فيما يخص ذلك كتابنا:

(*Prophète..., op. cit.*, p. 118-124).

أما ى. صايغ فهو يعزو فى كتابه سابق الذكر ص 631 و632 ضعف مستواه وركاكة أسلوبه ولكن عُهد بتحريره إلى الشباب من نشطاء فى غزة. راجع دراسة مدققة لهذا المستند فى:

J.-F. Legrain, « La Palestine... », art. cit., p. 204-210.

14. «خلال السنوات الثلاث الأولى للانتفاضـــة انخفض الناتج الوطنى العـــام للفــرد بنسبة 41% فى قطاع غزة – من 1700 دولاراً أمريكيا إلى 1000 فقط وهو مـــا يعتـــبر تحت خـــط الفقر بالنسبة لأسرة من زوجين وأسرة من أربعة أفراد فـــى إســـرائيل عـــام 1989» (سارا روى، المصدر المذكرو سابقا ص 295).

15. راجع:

MECS, vol. XIV, 1990, p. 252.

16. راجع:

J.-F. Legrain, « A Defining Moment : Palestinian Islamic Fundamentalism », *in* James Piscatori (sous la dir. de), *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis*, The American Academy of Arts and Sciences, Chicago, 1991, p. 79. Également, du même auteur : « Palestiniens de l'intérieur dans la crise du Golfe (août-décembre 1990) », *in* M. Camau, A. Dessouki et J.-C. Vatin, *Crise du Golfe et ordre politique au Moyen-Orient*, Paris, CNRS, 1993, p. 223-240.

17. راجع: *MECS, ibid.*

5 ـ الجزائر: سنوات الجبهة الإسلامية للإنقاذ

1. هذه المعطيات مأخوذة عن:

International Monetary Fund, *Algeria : Stabilization and Transition to the Market*, Washington, D. C., 1998, p. 4.

2. يحلو للفكاهة الجزائرية أن تفبرك مقولات تصورية متخيلة بأن تخلط كلمة شـــائعة، بل مبتذلة من اللهجة المحلية العربية باللاحقة الفرنسية «iste» وهو ما يتسبب فى وقـــت واحد فى فكاهة أكيدة وفى «لقيّة» اجتماعية. فالإضافة إلى «حيطست» (حيطـــى) نجـــد «خبزست» «Khobziste» إشارة إلى الذى يأكل على جميع الموائد بصرف النظر عـــن أى اعتبار أيديولوجى، و«بن–عميست» «benammiste» (ابن عم–ست) وهو لفظ يشير إلـــى الذى وصل إلى مكانه بالواسطة... إلخ.

3. الاستئثار بشرعية النضال من أجل الاستقلال وإعادة قادة الجزائر لكتابـــة التـــاريخ كانت أحد أهم الموضوعات الأيديولوجية المتنازع عليها خلال ربع القرن الذى تلى 1962، فى دولة بوليسية حرم فيها التعبير عن أى وجهة نظر مخالفة – كمـــا كـــان الحـــال فـــى الديموقراطيات الشعبية فى أوروبا الشرقية. هذه المسائل تناولها المؤرخون محمد حربـــى ومونيك جاوان وبنجامين ستورا على وجه الخصوص. يوجد عرض مختصر لها فى:

Gilles Kepel, *A l'ouest d'allah*, Seuil, Paris, 1994, p. 217-219.

4. تطلق القريحة الجزائرية على هذه المنطقة الشـــرقية مـــن البـــلاد «BTS» وهـــى الحروف الأولى من أسماء مدن باطنا وتبيسا وسوق أخرس، وتمثل نقاط التقـــاء أضلـــع

المثلث المحيط بمدينة قسطنطينة، كبرى المدن التقليدية التي أسست فيها، في عـــام 1931، جمعية العلماء الدين الجزائريين. أنظر الفصل الثاني من التمهيد من هذا الكتاب.

5. تعبير *trabendo* مشتق من الكلمة الإسبانية الشعبية estraperlo «تـــهريب، ســـوق سوداء».

6. في منتصف التسعينيات، كان لدى الجزائر 4 ملايين وحدة سكنية رديئة المســـتوى ومتهالكة لعدد من السكان يبلغ 28 مليون نسمة، وهـــو ما يعطي نسبة من أعلـــى نســـب إشغال في العالم. راجع:

IMF, *Algeria, op. cit.*, p. 49.

7. التعبير يرجع لعلى عمّار ممثل جمعية صداقة جزائرى أوروبا فى فرنســـاء، وهـــى مؤسسة للسيطرة على الهجرة الجزائرية، استخدمه فـــى حديـــث لـــــه أجرتـــه محطـــة التليفزيون الفرنسيةFR3. وهو التعبير الذى سيسخر منه معــــارضو النظـــام إذ رأوا فيـــه نموذجا للحديث المعاد والمكرر للسلطة وابتعادها عن الواقع.

8. في التسعينيات أصبح الرئيس السابق بن بلا المنفي في أوروبا والعائد إلى الديـــن متقرباً من التيار الإسلامي.

9. في عام 1982 كانت الجمهورية الإسلامية الإيرانية قد بلغت مــــن العمـــر ثـــلاث سنوات، وظهر حزب الله في لبنان، وثارت مدينة حماه في سوريا بإيعاز مـــــن الإخـــوان المسلمين، وفي مصر، وبعد اغتيال السادات في خريف 1981 على يد جماعـــة *الجـــهاد*، قـــدم مئات النشطاء الإسلاميون للمحاكمة. «التـــأخير» الجزائـــرى يعـــود جزئيـــا إلـــى الاستقلال المتأخر للبلاد (1962، بالمقارنة باستيلاء عبد الناصر على السلطة في مصـــــر، 1952): لم يصل الجيل الأول الذى لـــم يعرف المرحلة الاستعمارية إلى سن الرشـــد إلا في بداية الثمانينيات.

10. «ملحمة بوعلي» موصوفة بدقة في:

Séverin Labat dans *Les islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis*, Seuil, Paris, 1995, p. 90-94.

11. يوجد عرض أكثر تفصيلاً لأحداث نوفمبر 1982 في كتابنا:

À l'ouest d'Allah, Seuil, Paris, 1994, p. 225-226.

التيار الإسلامي غير العنيف في تلك الفترة تضمن شخصيات ستؤدى جميعها تقريبـــاً دوراً هاماً بعد 1988.

12. مراكز تأهيل علماء الدين *المغاربين* توجد تقليدياً في جامعة القرويين فـــى فـــاس بالمغرب وجامعة الزيتونة في تونس. تأميم ثم حل *الزوايـــا*، وغلـــق المـــدارس الدينيـــة الفرنسية/ العربية التي أنشأت في المرحلة الاستعمارية أكملت عمليـــة حرمـــان المجـــال الديني الجزائري من أى هيئة تعليمية لرجال الدين. راجع الفصل 1 ص70. وعن تطـــور عدد المساجد في الثمانينيات وتأسيس الجامعة الإسلامية في قسطنطينة، راجع:

Ahmed Rouadjia, *Les Frères et la mosquée*, Karthala, Paris, 1990.

13. الشيخ محمد الغزالي، المتوفى عام 1996، كان منتمياً للإخوان المسلمين ثم ابتعد عنهم، واحتفظ باستمرار بعلاقاته مع النظام المصري ونظم شبه الجزيرة العربية. جعل منه تشدده الديني وسعة ثقافته الإسلامية، شريكاً مطلوبا من السلطات الباحثة عن شرعية دينية، إلا أنه لم يتردد في مساندة الإسلاميين الأكثر تطرفا إذا ما وجد مصالحه كرجل دين مهددة؛ فقد وجد في يونيو 1992 ظروفا تخفيفية لقتلة المفكر العلماني المصري فرج فوده، مما أثار استياء الحكومة المصرية (انظر الفصل 4). يوسف القرضاوي، مصري حاصل على جنسية قطر، عضو *مجالس الشريعة* في أهم البنوك الإسلامية.يظهر بانتظام في برنامج « *الشريعة والحياة*» في قناة *الجزيرة* التي تبث برامجها عن طريق الأقمار الصناعية. وله كذلك موقع على الإنترنت «Yusif al-Qaradhawi homepage». أنظر تحليلا لبرنامجه المخصص للوضع في الجزائر لـ:

Mohammed El Oifi, « La guerre en Algérie vue du monde arabe : la chaîne satellitaire *Al Jazeera* », *Pouvoirs*, sept. 1998, n° 86.

14. عن الاختلافات في الرأي بين المصلحين الذين تجمعوا حول مدير مكتب الرئيس، مولود حمروش، وكانوا مقتنعين بضرورة حدوث انفتاح سياسي، والرجال الموجودين على قمة حزب جبهة التحرير، راجع:

Rémy Leveau, *Le sabre et le turban. L'avenir du Maghreb*, Bourin, Paris, 1993, p. 130 sq.

15. اسم الحزب مأخوذ من آية قرآنية، سورة آل عمران، آية 103: « .. وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها».

16. ولد محفوظ نحناح في عام 1938 وانخرط مبكراً في التيار الإسلامي السري، قبض عليه المرة الأولى في 1976 بتهمة التخريب وتم العفو عنه في عام 1981، وكان على اتصال ببوعلي، ولكنه احتفظ أيضاً ببعض العلاقات مع النظام. مما جعله في موضع ريبة لعدد كبير من النشطاء. وهو مندوب الجماعة الدولية للإخوان المسلمين في الجزائر، وسيتعارض موقفه مع الإسلاميين الذين اهتموا أكثر من اللازم بالموضوعات المحلية وسيصفهم بعد ذلك بالـ«جزأرة». وإذ رفض الانضمام إلى مؤسسي الجبهة الإسلامية للإنقاذ وكان من ضمنهم منافسه عباس مدني الذي سرعان ما أصبحت له الريادة، فقد أسس محفوظ نحناح في ديسمبر 1990 حزب حماس – مستخدماً الاسم ذاته الذي للحركة الإسلامية الفلسطينية وإن كان معنى الكلمات التي أخذ منها أحرفها الأولى مختلفا: « *حركة المجتمع الإسلامي*» سيتسبب هذا الحزب في تقسيم الأصوات الإسلامية في الانتخابات التشريعية في ديسمبر 1991. وفيما بعد ذلك أي في عام 1996 سيكون لهذه الحروف معنى آخر: « *حركة مجتمع السلم*» بعدما تم حظر أي تسمية دينية في الأحزاب السياسية المسموح بها. حول دور حماس عبر عقد التسعينيات، أنظر الجزء الثالث فصل 9.

17. رفض عبد الله جاب الله المتمركز في منطقة قسطنطينة وممثل حركة نوفمبر 1982 في هذه المنطقة إهدار رأسماله من أعداد النشطاء بالزج بهم في تشكيل يتزعمه

مدنى. وقد أسس حركة *النهضة* التى ستساعد، مثلما فعلت حماس على تفتيت أصوات الناخبين الإسلاميين فى 1991.

18. لما كان السيد نحناح من سكان الغرب الجزائرى فقد أطلق هذه الكنية على سكان العاصمة الجزائر فأسماهم «الجزأرة». وهم أغلبهم من الجامعين المتعلمين تعليما حديثا فرنسيا أو أنجلو-أمريكيا على مستوى عال، أبعدهم عن المسئوليات أصحاب السلطة الذين هم أصلا من الشرق الجزائرى؛ إنهم يجسدون الاتجاه «التكنوقراطى» للتيار الإسلامى الجزائرى، دون أن تكون لهم قاعدة شعبية. أعداء هذا الاتجاه داخل التيار الإسلامى يعتبرونهم نوعا من الماسونية الإسلامية، تتكون من مجموعة من شبكات تستهدف الاستيلاء على السلطة.

19. عن شخصية بن حاج، أنظر:

Séverine Labat, *op. cit.*, p. 53. Sq.

20. تعبير «مقاول أو رجل أعمال عسكرى» يشير، حسبما يقول لويس مارتينيز، إلى ضابط سابق استغل علاقاته بالأجهزة، فى العمل التجارى ويتحكم فى شبكة السوق السوداء *trababendo* فى الحى الذى يقيم فيه. راجع السرد الخاص بوصول سيارة «مدنى المرسيدس» عند «مقاول عسكرى» فى ضواحى الجزائر فى:

L. Martinez, *La guerre civile en Algérie*, Karthala, Paris, 1998, p. 51.

21. كان المراقبون عادة ما يقدرون، فى تلك الفترة، أن هبات كبيرة قادمة من شبه الجزيرة العربية سمحت لجبهة الإنقاذ من أن تنشر الاستعدادات الكبيرة الفاعلة فى تيبازا - وهو ما لا يقلل قط من إخلاص المتطوعين الإسلاميين، الذين هم ممثلين تمثيلا جيدا، سواء فى الجزائر أو غيرها، بين صفوف طلبة كليات الطب. ظاهرة مشابهة حدثت فى القاهرة فى أكتوبر 1992، حيث سارع أعضاء الجماعات الإسلامية بإنقاذ ضحايا الزلزال قبل تدخل الدولة انظر كتابنا هذا: الفصل السادس من الجزء الثالث.

22. راجع المشاهدات التى سجلها لويس مارتينيز فى العمل المذكور سابقاً ص53-81.

23. فى هذا السياق يعتبر وضع المطلقات التى لا يعطى قانون الأسرة لهن، الذى وافق عليه تصويت عام 1984 بإيعاز من جبهة التحرير، حق الاحتفاظ بمنزل الزوجية، مأساويا. وهن إذ يعشن مع أبنائهن فى كثير من الأحيان فى منازل مفروشة، تتم مطاردتهن من المنادين صدفة بالأخلاق الحميدة، على أنهن من المومسات.

24. هذا الكره للغة الفرنسية لا تجده منتشراً فى التيار الإسلامى السورى - اللبنانى، على الرغم من أن البلدين قد خضعا للهيمنة الفرنسية فيما بين الحربين العالميتين - ولكن لمدة أقل بكثير عن استعمار المغرب حيث تغلغلت الفرنسة كثيراً وبعمق فى أوساط النخبة. لا يوجد كره مماثل للغة الإنجليزية فى الأوساط الإسلامية الهندية - الباكستانية على الرغم من عمق التحول إلى الإنجليزية بين نخب شبه القارة منذ منتصف القرن التاسع عشر. بل على العكس من ذلك فإن المودوديين قد جعلوا من تمكن زعمائهم من اللغة الإنجليزية ميزة لنشر التيار الإسلامى فى العالم، وهو أيضاً ميزة مشابهة بالنسبة للإخوان المسلمين العرب على الرغم من كونهم أقل تمكنا من الإنجليزية منهم. تعتبر

اللغة الإنجليزية، من هذا المنظور، لساناً كونياً وهي بذلك مواتية لنشر *الدعوة* دون أن يكون ملوثاً لكونه لغة الشيطان الأمريكي الكبير. إنها تبدو لغة محايدة للنشطاء وستصبح في التسعينيات هي *الـ* لغة بالنسبة *للدعوة* عبر الإنترنت. وفي المقابل فإن الفرنسية تتأثر سلباً لتصويرها عادة ممتزجة بقيم يزدريها التيار الإسلامي. فقد اضطر النشطاء الجزائريون المتحدثون بالفرنسية في السبعينيات من أن يتقنوا العربية حتى يبقوا على أوضاعهم في أوساط عائلاتهم الفكرية. أما الكتاب الإسلاميون الأوروبيون الذين يكتبون بالفرنسية فليس لهم اعتبار خارج حدود البحر المتوسط (فيما عدا من اعتنقوا الإسلام). الجدل الدائر ضد فرنسا و«أبنائها» الذي تقوده الجبهة الإسلامية للإنقاذ معالج في:

Gilles Kepel, *À l'ouest..., op. cit.*, p. 220-238.

25. حوار مع سليمان زغيدور:

Slimane Zeghidour, *Politique internationale*, automne 1990, p. 156.

26. فقد لاحظ عالم الاجتماع الجزائري الهواري عدّي في هذا الصدد في جملة قوية جاءت في محلها أن «جبهة التحرير الوطني هي بمثابة الوالدة بالنسبة للجبهة الإسلامية للإنقاذ». يعني هذا في الوقت ذاته أن هذه الأخيرة تدعي أنها الابنة الأيديولوجية للحزب الوحيد السابق وأيضا أنها تشاركها رؤيتها الشمولية لمجتمع موحد في كتلة واحدة: أمة جزائرية أو أمة أعيد تشكيلها من أساطير، يحرم فيها التعبير عن المتناقضات - على أنه مناهض للوطنية في الحالة الأولى ومناهضة للإسلام في الأخرى.

راجع: الـ. عدّي:

L. Addi, *L'Algérie et la démocratie : pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*, La Découverte, Paris, 1994.

27. على سبيل المثال: *Al Munqidh*, n° 18, p. 1 et 7.

28. حصلت الجبهة الإسلامية للإنقاذ على 472 331 4 صوتاً (أي 54.25% من الأصوات التي تم الإدلاء بها) في يونيو 1990 و 222 260 3 صوتا (47.27%) في ديسمبر 1991 طبقاً للأرقام الرسمية الذي يتعين تناولها بحذر (شككت جبهة الإنقاذ في صحتها). ارتفاع نسبة الممتنعين عن التصويت، يجد تفسيرا له وعلى الأرجح في أن الشباب الفقير كان فقد ثقته في العملية الانتخابية وفي التعديل الذي أدخل على نظام التصويت بالتوكيل، يفسر ولو جزئياً هذا الفرق في عدد الناخبين، وهو ما لا يمكن تعميق البحث فيه بسبب غياب دراسات سوسيولوجية الانتخابات يعتد بها في الجزائر.

راجع النتائج المفصلة في:

J. Fontaine, « Les élections législatives algériennes », *Maghreb-Machrek*, n° 135, mars 1992, p. 155 sq.

29. التعبير السياسي لهذا التأييد من الطبقات الوسطى من سكان المدن اتخذ شكل اللجنة الوطنية لحماية الجزائر (CNSA) التي تأسست خصيصا في يناير 1993 وكانت تضم، بالإضافة إلى الأحزاب السياسية ذات النشطاء قليلي العدد ولكنها فاعلة مثل حزب الطليعة الاشتراكية (PAGS) وحزب التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية (RCD) والنقابة

المهنية للمقاولين العموميين وخصوصاً الاتحاد العام للعمال الجزائريين (UGTA)، القوى والمنظم تنظيماً جيداً تحت زعامة السيد/ بن حمودة والذي لم تستطع النقابة الإسلامية للشغل (SIT)، التي أسستها الجبهة الإسلامية للإنقاذ، أن تؤثر في قوة مواقعه بين عمال الشركات الكبرى. وعلى عكس إيران لم يتحول العاملون في قطاع البترول إلى جانب الجبهة الإسلامية للإنقاذ وظلوا أوفياء للسلطة طوال فترة الحرب الأهلية.

6 ـ الانقلاب العسكري للإسلاميين السودانيين

1. عن بداية الحركة، راجع: حسن مكي، *حركة الإخوان المسلمين في السودان، 1944-1969*، دار البلد للطباعة والنشر، الخرطوم، 1988 (الطبعة الرابعة).

على الرغم من العلاقات القوية جداً بين مصر والسودان ومن أن مثقفي السودان قد درسوا في القاهرة واتصلوا بفكر الإخوان، فإن الحركة السودانية خرجت إلى النور بعد ظهور الفرعين السوري والأردني/ فلسطيني بفترة طويلة بسبب الضغوط التي مارستها السلطة الاستعمارية البريطانية. باللغة الإنجليزية أنظر كتاباً أكثر شمولاً لناشط في الحركة:

Abdelwahab al-Effendi, *Turabi's Revolution. Islam and Power in the Sudan,* Grey Seal Books, Londres, 1991.

2. يمكن مقارنة الوضع السوداني في الستينيات بوضع السنغال المستقل حيث كانت الطرق الدينية تحتل المجال الديني ولا تترك سوى مساحة ضيقة للتعبير عن الفكر السلفي أو الوهابي أو فكر الإخوان المسلمين. أنظر:

J.-L. Triaud, « Introduction », *in* Ousmane Kane et J.-L. Triaud (sous la dir. de), *Islam et islamismes au sud du Sahara,* Karthala, Paris, 1998, p. 16-20.

3. عن الأنصار في العصر الحديث اقرأ:

Gérard Prunier, « Le mouvement des Ansars au Soudan depuis la fin de l'État mahdiste (1898-1987) », in *Islam et islamismes, op. cit.,* p. 41 sq.

4. في عام 1998: من سكان السودان الذي يبلغ تعدادهم 33 مليون نسمة يوجد 70% من المسلمين السنة أما الـ 30% الباقون فهم مقسمون بين مسيحيين (5%) وروحيين ووثنيين (25%)- يسكن معظم هؤلاء في الجنوب وبسبب الهجرات التي أجبرتهم عليها الحرب الدائرة في هذه المنطقة، فإن من يهاجر منهم إلى العاصمة يعيش في الأحياء الجديدة المحيطة بالخرطوم.

من وجهة النظر العرقية فإن 52% من السكان يشار إليهم بأنهم «سود» و39% بأنهم «عرب» راجع: *Facts on Sudan,* http://www.sudan.net. (mai 1999).

5. خلال السنوات الخمسة التي أمضاها الترابي في فرنسا، شارك في تأسيس جماعة الطلبة الإسلاميين في فرنسا (AEIF) وهي حركة قريبة من فكر الإخوان المسلمين ومرشدهم كان الأستاذ حميد الله وهو جامعي من أصول هندية وصاحب ترجمة للقرآن إلى الفرنسية ويعتبر مرجع الأوساط الإسلامية. عن هذه الفترة انظر:

Hassan Al-Tourabi, *Islam avenir du monde. Entretiens avec Alain Chevaliéras*, J.-C. Lattès, Paris, 1997, p. 301.

وعن AEIF راجع كتابنا: *Les banlieues de l'islam, op. cit.*, p. 96.

وأطروحتنا التي نوقشت في 6 يوليو أمام كلية حقوق جامعة باريس:

Les pouvoirs de crise dans les droits anglo-saxon et français, étude de droit comparé.

6. الأولوية المعطاة للعمل السياسي الناشط وإلى استيلاء الترابي على السلطة أدت إلى أنه نأى بنفسه عن القواعد المعتادة للإخوان المسلمين، بل إلى إنه كان يأول بصورة شخصية بعض النقاط العقائدية التي أراد أن ينفض عنها غبار قراءتها التقليدية. في عام 1999 لم تكن الجماعة السودانية الرسمية للإخوان المسلمين تشارك في السلطة وكان زعيمها يصف تلك السلطة بأنها «نظام نتج عن انقلاب عسكري» وأنه «شمولي»، كما كان ينتقد الترابي لأنه يناهض خط الصحابة، وأن أفكاره عن الإسلام غير متجانسة أخذها عن قراءاته الغربية ومعبراً عن أسفه بالتحديد للطابع المخالف لحديثه عن النساء «إذ يقول (الترابي) إن مكانهن ليس البيت» (حديث أجريناه مع الشيخ صديق عبد الله عبد المجيد، في الخرطوم في 5 مايو 1999). عن موقف الترابي الذي يرى أن النساء يجب ألا يبقين حبيسات مجال ديارهن وخلافاته حول هذه النقطة مع بعض الإخوان المسلمين، راجع كلامه في: Alain Chevaliéras, *op. cit.*, p. 34-37.

أولى كتابات الترابي حول هذه المسألة ظهرت في كتيب أصدره عام 1973 عن وضع *النساء في الإسلام والمجتمع الإسلامي*، وكان قد حرره في السجن في فترة كانت الحركة تجتهد في جذب النساء المتعلمات والطالبات اللاتي كن منجذبات أكثر نحو اليسار والحزب الشيوعي السوداني. وهو في هذا الكتيب يقيم محاجاته على أساس التأكيد على المسئولية الفردية للنساء ومساواتهن بالرجال وكان يشجعهن على المشاركة في الحياة العامة.

7. يوجد في السودان مجموعتان انتخابيتان، احداهما للجماهير وأخرى للخريجين الذي يحظون بذلك على نوع من التمثيل الخاص بشريحتهم الاجتماعية والثقافية.

8. أحيل هنا إلى المعطيات التي جمعها السيد/ ح. مكي في كتابه سابق الذكر ص 72-73.

9. الهجرة السودانية إلى شبه الجزيرة العربية بعد 1973 طالت أكثر من مليون عامل، احتل بعضهم مراكز ثقة وخاصة في كوادر القوات المسلحة. تحويل العملات الصعبة إلى بلادهم كانت تتم عبر القنوات الموازية لأن ثقتهم في بنوك الدولة ظلت ضعيفة جدا. الناشطون الإسلاميون الموجودون على شاطئ البحر الأحمر عرفوا بسرعة كيف يستغلون هذه الفرصة الاقتصادية، عن طريق شبكات من بعض محولي العملة الموثوق فيهم، كانوا يسددون بالجنيه السوداني إلى الأسر التي ظلت في البلاد، عملات صعبة يسلمها لهم العاملون، بعد خصم عمولاتهم. وكانت هذه هي إحدى مصادر ثروة كوادر حزب الترابي من المهاجرين ومن ثم إدماجهم في النظام المالي الإسلامي.

10. انظر الفصل الرابع من الجزء الأول من كتابنا هذا.

11. عن المركز الإسلامي الأفريقي اقرأ:

Nicole Grandin « Al-Merkaz al-islami al-ifriqi bi'l-Khartoum. La République du Soudan et la propagation de l'islam en Afrique noire (1977-1991) », *in* R. Otavek (sous la dir. de), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara* : Da'wa, *arabisation et critique de l'Occident*, Karthala, 1993, p. 97 sq.

تأثر تمويل المركز للغاية عندما ساند سودان الجنرال البشير صدام حسين وتحول إلى جامعة دولية أفريقية لا تزال تستقبل طلبة أجانب ولكن بميزانية صغيرة وضعف ميله لنشر الدعوى في وظائفه التعليمية. (حوار مع حسن مكي، IUA، مايو، 1999).

12. محمود محمد طه يطالب بـ«رسالة ثانية للإسلام» قائمة على أقدم الآيات القرآنية، المكية؛ وهو يعتبرها «نداء لتحمل المسئولية والحرية» في مقابل الآيات الأحدث، المدنية، المرتبطة بظروف تلك المرحلة، التي كان الرسول يؤسس فيها الدولة. اعتبر علماء الدين التقليديون هذا التأويل انشقاق على العقيدة واتهموه بالردة. انظر العرض المختصر لأفكاره في:

Étienne Renaud, « À la mémoire de Mahmud Mohammed Taha », *Prologues, revue maghrébine du livre*, n° 10, été 1997, p. 14-20.

توجد ترجمة إنجليزية نشرها تلميذه عبد الله النعيم:

The Second Mission of Islam. (Syracuse University Press, New York, 1987).

أيد الترابي بعد عدة شهور إعدام م. م. طه في حديث مع صحفي مصري واعتبره «مرتدا» و«عميلاً للغرب» (مذكور في:

(R. Marchal, « Éléments d'une sociologie du Front National Islamique soudanais», *Les Cahiers du CERI*, n°. 5, septembre 1995, p. 12),

وفي حديث مع صحفي فرنسي أعلن أنه «لم يؤيد تنفيذ حكم الإعدام فيه» مع إنه يقول عن م.م.طه «إنه رسول دين جديد يؤله ذاته»، راجع: Alain Chevaliéras, *op. cit.*, p. 306.

13. Ann M. Lesch, «The Destruction of Civil Society in the Sudan», *in* A.R. Norton (sous la dir. de), *Civil Society in the Middle East*, E.J. Brill, Leidin, 1996, vol. II, p. 163.

14. يقال إن الانقلاب قام به ثلاثمائة ضابط بتأييد من مدير بنك فيصل الإسلامي، كما يذكر: أ. شويه مضيفاً أن العربية السعودية اعترفت على الفور النظام الجديد. انظر:

A. Chouet, «L'islam confisqué: strategies dynamiques pour un ordre statique», *in* R. Bocco et M.-R. Djalili (sous la dir. de), *Moyen-Orient: migrations, démocratisation, médiations*, PUF, Paris, 1994, p. 381.

15. راجع:

Haydar Ibrahim Ali, «Islamism in Practice: The Case of Sudan», *in* Laura Guazzome (sous la dir. de), *The Islamist Dilemma*, Ithaca Press, Londres, 1995, p. 202.

16. راجع تصريحات الترابي أمام لجنة الشئون الخارجية لمجلس نواب الولايات المتحدة في 20 مايو 1992 في: A. Chevaliéras, *op. cit.*, p. 49-61.

17. ما يسترعي الانتباه هو وجود عدد كبير من «الحلبيين» (ذوى الأصول الشامية المقيمين في السودان ويتميزون ببشرتهم الفاتحة) المستبعدين من صفوف شبكات السلطة التقليدية للطرق والجماعات الدينية، والذين وجدوا في الحزب الإسلامي فرصة الوصول إلى المسئوليات السياسية التي كانت موصدة في وجوههم.

18. الفلاتة أصولهم من شمال نيجيريا وتشاد وكانوا عادة ما يعبرون السودان في طريق الحج إلى مكة، ثم عملوا باليومية في حقول القطن وشكلوا بروليتاريا زراعية محتقرة، أعطاها الحزب الإسلامي في الوقت ذاته فرصة الثأر الاجتماعي والاندماج الديني (إذ إنهم ينتمون إلى المذهب المالكي في بلد استبعدتهم فيه الجماعات الشافعية). في انتخابات 1986 المقاعد التي حصلت عليها الجبهة القومية الإسلامية FNI خارج الدوائر المخصصة للخريجين كانت بفضل أصوات الفلاتة.

19. بالنسبة لحركة التيار الإسلامي: حديث أجريناه مع جيب مَكْنَي، باريس 1993 وكذلك عدة تصريحات تذهب في الاتجاه ذاته لـ ر. الغنوشي أهم زعماء التيار. بالنسبة لحماس راجع:

MECS, 1991, p. 184.

20. عن إخفاقات الاقتصاد السوداني منذ عام 1989 وإثراء رجال الأعمال أعضاء الجبهة القومية الإسلامية راجع: حيدر إبراهيم، المرجع السابق ذكره، ص 204–207.

21. المشاركون في المؤتمرات الثلاث التي انعقدت في الخرطوم وفعالياتها واردة في:

MECS, 1991, p. 182-183; 1993, p. 143-146; et 1995, p. 107-109.

وعن المؤتمر الأخير راجع أيضاً سرد أحد المشاركين فيه:

F. Burgat, dans *Maghreb-Machrek*, n° 148, avril-juin 1995, p. 89 sq.

22. الزعيم السوداني ولوع بوسائل الإعلام الغربية التي صنعت منه «الإسلامي اللائق» الذي يستطيع أن يسري القشعريرة في أبدان قراءها وهو يستخدم لغتهم. اقرأ العرض الواقعي لفرانسوا سودان عن أحد الحوارات العديدة التي أجراها مع الترابي في جون أفريك، 8 إبريل 1993: «يوجد في الواقع ترابيان: هذا الذي ينتقد تطرف الثورة الإيرانية ويتحدث عن تحرير المرأة ويمد يده للغرب، والآخر الذي ينصح الإسلاميين الأفغان ويساعد غنوشي التونسي وزنداني اليمني وشيخ عمر [عبد الرحمن] المصري وقادة جبهة الإنقاذ الإسلامي الجزائرية في صراعهم على السلطة. بين الحديث والواقع، على كل فرد أن يختار " ترابيه " ».

7 ـ أوروبا دار إسلام: الحجاب و « الفتوى »

1. قراءة قضية سلمان رشدي التي نعرضها هنا تعتمد أساساً على الأبحاث التي قمنا بها لوضع كتاب: *إلى الغرب من الله* الذي سبق لنا ذكره في الجزء الثاني، حيث توجد فيه المراجع البيليوجرافية للأعمال التي ظهرت حتى 1994.

2. الفرق بين فتوى الحكم على رشدى بالإعدام وبين وصفه بالمرتد تتبع من حق هذا الأخير، إذا ما أعلن التوبة، فى أن يعفى عنه. ففى الحالة الأولى يصبح الأمر محسوماً نهائيا أما فى الآخر فهو حكم يسمح (من ناحية المبدأ) بتقديم حجج مناقضة.

3. مذكور فى:

Reinhardt Schulze, «The Forgotten Honor of Islam», *MECS*, 1989, p. 175.

4. عن تاريخ التطورات الأولى للإسلام فى فرنسا نرجع مرة أخرى إلى كتابنا السابق ذكره *ضواحى الإسلام* والتى نأخذ منه هنا الخطوط الرئيسية ونضعها فى منظور أوروبى كما ننظر إليه من ناحية صلات القرابة التى تربط بين التيارات المختلفة وعبر الأحداث التالية على صدور الكتاب (1987).

5. مذكور فى: Reinhardt Schulze, art. cit., p. 178.

الجزء الثالث

بين العنف والتحول الديمقراطى

1 ـ حرب الخليج والشرخ فى جدار الحركة الإسلامية

1. على الرغم من الوضع المأسوى للعالم الإسلامي أثناء تلك الأيام الأولى من أغسطس 1990، فقد بذل وزراء الخارجية فى منظمة المؤتمر الإسلامى كل طاقتهم لاعتماد بيان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام (فى الخامس منه) أيد البيان التصورات الوهابية حول الموضوع مؤكدا فى بنده 24: «إن كافة الحقوق والحريات المنصوص عليها فى هذا البيان تخضع *للشريعة*» ملتفا بذلك بعيداً عن الإعلان الدولى لحقوق الإنسان.

2. حول المؤتمرات المختلفة التى دعت إليها العربية السعودية والعراق، للحصول على مساندة المؤسسات والهيئات الدينية الإسلامية يمكن قراءة يوميات:

Martin Kramer, « The Invasion of Islam », *MECS*, 1990, p. 177-207, et « Islam in the New World Order », *MECS*, 1991, p. 172-205.

عن البعد الإسلامى للحرب بصورة عامة وإدراكها داخل العالم الإسلامى أنظر:

James Piscatori (sous la dir. de), *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis, op. cit.,* en particulier son chapire « Religion and Realpolitik : Islamic Responses to the Gulf War », p. 1-27.

3. كان من المفترض عقد دورة رابعة عام 1998 إلا أن معارضى الترابى داخل النظام السودانى ألغوها. معتبرينها غير ملائمة فى وقت كانوا يعملون فيه على العودة

إلى الانضمام إلى التناغم مع بقية الأمم، رافضين أى اتهام موجه لـهم عـن «معبـاندتهم للإرهاب» (حديث مع السيد/ بهاء الدين حنفى، الخرطوم، مايو 1999).

2 ـ السلطة السعودية تقع فى الشرك الذى نصبته

1. الوصف والتحليل الأكثر تفصيلاً للمعارضة الإسلامية فى العربية السعودية تجـده فى:

Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, Macmillan, Londres, 1999.

ومن بين أولى الدراسات عن هذه الظاهرة، نشرت بلغة أوروبية، نشير إلـى رسالتـى ترين روث المؤرختين فى 11 و12 نوفمبر 1994:

Katherine Roth. The Institure of Current World Affairs, *Islamic Rumblings in the Kingdom of Saud*, Hanover, États-Unis.

2. اعتذر سبعة من أعضاء المجلس لمرضهم حتى لا يحضروا جلسة كـان يتعيـن فيها التنديد بمبادرة تحظى بتأييدهم. فتعلل الملك بحالتهم الصحيـة التـى تحدثـوا عنـها وأحالهم على المعاش وعين بدلاً منهم فى ديسمبر التالى عشرة علماء آخرين على أمـل أن يكونوا أكثر وفاء له. راجع:

J. Teitelbaum, « Saudi Arabia », *MECS*, 1992, p. 677.

3. فى المجتمع البدوى السعودى التقليدى تتعارض القبائل ذات الأصول «النبيلة» مـن سلالات مربى الجمال *والخضيريين*، الذين كانت توكل إليهم الأعمال المنزلية. ولا تعقـد معهم أى زيجات – وهو تحريم مازال سارياً على الرغم من المساواة التـى ينـادى بـها الإسلام. انتماء المسعرى إلى الفئة الثانية أبرزها منتقـدوه، مؤكدين أيضاً أن لـه جـداً إثيوبياً بسبب سمار بشرته وأم مصرية وزوجة أمريكية عقد عليها أثناء سـنى الدراسـة الطويلة التى قضاها فى الغرب – وهى جميعاً حجج تستهدف التقليل من شأنه فى عيـون الرأى العام السعودى: انظر المرجع السابق ذكره لمأمون فندى ص 121 والتالية، وعـن التفرقة بين القبائل انظر:

A. Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia, op. cit.*, notamment p. 53.

B.

3 ـ تفكك وتكاثر « الجهاد » الأفغانى

1. عن ردود الفعل لحرب الخليج فى باكستان، إقرأ:

Mumtaz Ahmad, « The Politics of War : Islamic Fundamentalisms in Pakistan », *in* J. Piscatori (sous la dir. de), *Islamic Fundamentalisms..., op. cit.*, p. 155-185.

2. عن «السلفية الجهادية» راجع مقالنا:

« Le GIA à travers ses publications », *Pouvoirs*, automne 1998.

هذا التعبير الذى استخدمه الإمام أبو حمزة، أحد ممثلى هذا التيار، في حديث معه (في لندن فى فبراير 1998) يتكرر باستمرار فى نشراته ومستنداته المرئية والمسموعة.

3. حول سيد جمال الدين الأفغانى (1838–1897) ومحمد عبده (1849–1905) ورشيد رضا (1865–1935) وعلاقاتهم بالتيارات الإسلامية المعاصرة راجع:

Nikki Keddie, « Sayyid Jamal al-Din al-Afghani », *in* Ali Rahnema (sous la dir. de), *Pioneers of Islamic Revival, op. cit.*, p. 27-29.

4. فى انتقاده لسيد قطب، يأخذ عليه أبو حمزه (فى "*تلميع الأنصار السيف البتار*"، لندن، أبريل، 1997) أنه لم يقرأ القرآن إلا من خلال ثقافته الحديثة دون أن يكون مؤهلاً كمفسر معتمد. نجد فى ذلك مؤشرا على التحول الذى أجرته «السلفية الجهادية» على الأيديولوجية الإسلامية المعاصرة: كان تعبير قطب، مثله مثل المودودى، سلسا وسهل الفهم والترديد على لسان كل من يستطيع القراءة. على حين عاد النشطاء شديدو التطرف فى التسعينيات الذين مرّوا من أفغانستان إلى أداء دور السلطان المطلق للشيوخ وعلماء الدين التقليديين (الذى يعصى على المؤمن العادى). فالواقع أن المطلوب من النشطاء، وقد أصبحوا متعصبين للغاية، هو الطاعة العمياء لتعليمات العلماء الذين أعلنوا عن أنفسهم، أنهم كذلك بعد أن استمدوا شرعيتهم من *الجهاد* الأفغانى.

5. أنظر كتابنا هذا الجزء الأول، الفصل الثالث.

6. أنظر نفس الفصل.

7. أنظر كتابنا هذا، الجزء الثاني، الفصل الثاني.

8. بوجمعة بونوار، المكنى بـ عبد الله أنس، هو أحد أعضاء التيار «السلفى» فى الجبهة الإسلامية للإنقاذ، ولد عام 1958، وشارك فى *الجهاد* فى أفغانستان وتزوج من إحدى بنات عبد الله عزام. الهجوم على نقطة الحدود الجزائرية فى جمّار فى 28 نوفمبر 1991 والتى تعتبر نقطة الانطلاق الرمزية *للجهاد* فى هذا البلد، حدثت بعد سنتين (وأربعة أيام) من عملية اغتيال عبد الله عزام فى بشاور.

9. راجع الفصل الثاني من التمهيد من كتابنا هذا.

10. طريقة عمل أحزاب علماء الدين الباكستانيين تذكرنا بأسلوب عمل الأحزاب «الدينية المتطرفة» أو *الحاريديم* فى إسرائيل، وهى الدولة التى تأسست بعد عام واحد من تأسيس باكستان. فى الحالتين بدأت الأحزاب الدينية، التى أرادت فرض اليهودية أو الإسلامي المتشدد على مجرد الانتماء إلى هذا الدين أو ذاك والذى هو أصل الوطنية الإسرائيلية أو الباكستانية، بدأوا يشاركون فى النظام السياسى القائم للحصول على الدعم المالى من الدولة لمدارسهم؛ وقد شاركوا فى البلدين فى الائتلافات الحاكمة. انظر الفصل الأول، الجزء الثاني من كتابنا هذا عن باكستان وعن إسرائيل راجع:

Revanche de Dieu, op. cit., chap. 4

11. انظر الفصل الخامس من الجزء الأول من كتابنا هذا.

12. حول هذه المسائل راجع أعمال:

Mariam Abou Zahab, notamment « The Regional Dimension of Sectarian Conflicts in Pakistan », colloque du Ceri, Paris, 7 décembre 1998. à paraître.

13. *الصحابة*، يجلّهم أهل السنّة بالذات، ولشهاداتهم مرجعية عن السنوات الأولى للإسلام؛ ومن أوساطهم نشأ الخلفاء الذين تولوا بعد محمد وخاصة الأسرة الأموية. إلا أنهم مكروهون بشدة من الشيعة إذ يرجعون إليهم هزيمة على عام 657 م ومذبحة الحسين وأصحابه فى كربلاء فى عام 680 م. فى السياق الباكستانى تؤخذ الإشارة إلى الصحابة على الفور على أنها مناهضة للشيعة.

14. يشير التعبير إلى حق نواز جهانجفى، وهو من هذه الشخصيات التى تعتبر فى منتصف الطريق بين الإجرام والتيار الإسلامى الراديكالي. يمكن التقريب بين كنيته: حق نواز بيستول (مسدس) وكنية كل من «حسن كاراتيه»، الذى كان من أشهر فتوات «جمهورية إمبابة الإسلامية» فى مصر وكنية أمير الجماعة الإسلامية المسلحة فى الجزائر «سيف الله جعفر».

15. تعبير «*الأنصار*» يشير فى التاريخ الإسلامى إلى الأنصار الذين شايعوا الرسول فى المدينة عندما لجأ إليها عام 632 هاربا من مكة مع أصحابه *المهاجرين*.

16. مثلما يتضمن اسم Spah-e Sahaba Pakistan (جنود الصحابة فى باكستان) بعض الدلالات، فإن اسم الـ SMP. Siphah-e Mohamed Pakistan (جنود محمد فى باكستان)، وهو منقول شبه حرفى عن الأول، وهى ضمنيات جدلية يسهل إدراكها على الفور: ، تتضمن الدفاع عن الرسول فى تصور الناشطين الشيعة، الدفاع عن أسرته التى استبعدت عن الحكم على يد الصحابة الذين يرجع إليهم أهل السنة.

17. اقرأ:

Mariam Abou Zahab. «Islamisation de la société ou conflit de classes ? Le *Sipah-e Sahaba Pakistan (SSP)* dans le Penjab», *Cemoti,* Printemps 2000.

18. راجع:

M. Ahmad, « Islamic Fundamentalisms... », in *op. cit.,* p. 166.

19. اقرأ:

Ahmed Rashid, « Pakistan and the Taliban », *in* William Maley (sous la dir. de), *Fundamentalism Reborn ? Afghanistan and the Taliban,* Hurst & Co, Londres, 1998, p. 72-89.

وللمؤلف ذاته يمكن مراجعة كتابه: *Talibans,* Tauris, Londres, 2000.

20. مشروع أنبوب الغاز الذى يفترض أنه سيصل تركمينيستان بمدينة ملتان الباكستانية فى البنجاب أثارت شهية الكارتلين البترولبين: أونوكال ودلتا (الأولى شركة كاليفورنية، والأخرى سعودية) من جهة وبريداس (أرجنتينية) من الجهة الأخرى. كانت أونوكال بمثابة أكثر السفراء فصاحة للطالبان لدى الأوساط الحاكمة الأمريكية، وقد نشرت وزارة الخارجية الأمريكية بيانات لم تكن معارضة للحركة عندما استولت على كابول فى 7 سبتمبر 1996. إلا أن المشروع أعيدا إلى مكانه بعد ذلك إثر ضغوط مارستها الحركات

النسائية في الولايات المتحدة ضد الشركة البترولية، بسبب المعاملة التي عانت منها النساء الأفغانيات تحت نير حكم طالبان؛ كما أن المشروع تأثر بهبوط سعر البترول في نهاية التسعينيات. بسبب الأزمة الاقتصادية التي عانت منها البلاد الآسيوية وبسبب عودة التوتر بين الهند وباكستان - الذي وضح بعد التجارب النووية التي أجراها البلدان في ربيع 1998. الواقع أن المشروع لم يكن مربحا إلا إذا قام بتموين الهند التي ليس لها هي أيضا موارد بترولية. حول هذه المواضيع اقرأ على وجه الخصوص:

Richard Mackenzie, « The United States and the Taliban », *in* W. Maley, *op. cit.*, p. 90 sq.

21. عن هذه المسائل ارجع:

Andreas Rieck, « Afghanistan's Taliban : an Islamic Revolution of the Pashtun », *Orient*, 1/1997, notamment p. 135 sq., et Mariam Abou Zahab, «Les liens des Taleban avec l'histoire afghane», *Les Nouvelles d'Afghanistan*, n° 85, 3e trimestre 1999.

22. هذه الانطباعات عن كابول تحت حكم طالبان مأخوذة من زيارة أقمنا فيها هناك في إبريل 1998.

23. تعود مؤسسة *المطوع* إلى ابن عبد الوهاب الإمام الذي أخذت الوهابية اسمها عنه وكان قد مارس سلطانه الروحي على الدولة السعودية الأولى (1745-1811) على الفور وأسس هذه «الشرطة الدينية» التي كانت تراقب السلوكيات الفردية وتبحث وتعاقب أي انحراف وتتأكد من ذهاب المؤمنين جميعاً لأداء الصلوات.

24. راجع ا. رشيد، المقال المذكور في ص 376. يذكر الكاتب الدور الذي أداه مولانا فضل الرحمن، زعيم جماعة علماء الإسلام JUI، وكان في ذلك الوقت رئيس لجنة الشئون الخارجية في البرلمان، في تنظيم رحلات صيد طير يعشقها الأمراء السعوديون وهي الرحلات التي عرفتهم على الطالبان. كما انه تولى تعريفهم ببراعة على العواصم الأوروبية والأمريكية، وعلى بقية بلاد شبه الجزيرة.

25. أحد الجوانب اللافتة للنظر جداً للرحلة إلى أفغانستان في عصر طالبان لمن يترك كابول حيث يسود «النظام الديوباندي» دون هوادة ويتوجه إلى باكستان بالطريق الأرضي هو منظر حقول القنب التي تمتد على مدى البصر لاستخراج وتصنيع مادة الهيروين التي ستباع للكفار، وكذلك منظر المهربين الذين يتزاحمون في ممر خيبر بين البلدين حاملين على ظهور الرجال في «المناطق القبلية» الباكستانية كافة أنواع الأجهزة (السمعية البصرية وأخرى) القادمة من دبي. مشاهدات شخصية للكاتب، إبريل 1998.

26. وهكذا لم تجد ضغوط العربية السعودية للحصول على ترحيل أسامة بن لادن من أفغانستان، مما أدى إلى قطع العلاقات الدبلوماسية بين البلدين، ولاشك أنها ليست سوى إجراء واحد ظاهر، بالإضافة إلى سلسلة من إجراءات انتقامية أخرى في عام 1999.

27. لتقدير مدى التأثير الشامل للأحزاب الإسلامية على الحياة السياسية الباكستانية في الأيام الأخيرة من التسعينيات راجع:

Amélie Blom, « Les partis islamistes à la recherche d'un second souffle », *in* Christophe Jaffrelot (sous la dir. de), *Le Pakistan, carrefour de tensions régionales,* Complexe, Bruxelles, 1999, p. 99-115, et Mumataz Ahmad, «Revivalism, Islamization, Sectarianism and Violence in Pakistan», *in* Craig Baxter et Charles Kennedy (sous la dir. de), *Pakistan 1997,* Westview, Boulder,1998.

28. حول هذه المسألة راجع بخاصة:

Cemoti, n° 18, 1995, « Le Tadjikistan existe-t-il ? », et M.-R. Djalili et F. Grare, *Le Tadjikistan á l'épreuve de l'indépendance,* IUHEI, Genève, 1995,

29. ابن الخطاب، لعله قادم أصلاً من شبه الجزيرة العربية، قـــرر أن يســـافر إلـــى الشيشان من أفغانستان عام 1995. مع ثمانية من الرفاق، بعد أن أكد طابع *الجـــهاد* الـــذى يتميز به الكفاح ضد الروس فى هذا البلد. فى 16 إبريل 1996، قـــام وهـــو علـــى رأس خمسين محاربا بالهجوم على قافلة عسكرية روسية وهى تتقهقر وعملوا فيها تقتيلاً، ويقـال أن شامل بسايف القائد الإسلامي للمقاومة المحلية جعله جنرالا شيشانيا. وقد شارك أيضـاً فى ثورة القرى الداغستانية فى أغسطس 1999 التى عجلت بالهجوم الروسى الجديـد فـــى الشيشان فى النصف الثانى من العام. عن مشاركة *الجهاديين* القادمين من أفغانســتان فـــى هذا الصراع غير المعروف بصورة جيدة، راجع الحديث الذى نشرته صحيفة الحياة مـــع ابن الخطاب فى 30 سبتمبر 1999، وراجع كذلك موقع الانـــترنت الســـابق ذكـــره عـــن «Azzam Brigades» (http://www.azzam.com.) فهو يحتوى على كتابات مطولة عن تدخل هؤلاء فى الشيشان. راجع أيضاً السيرة الشخصية الممجدة لـــ «الشهيد» المصرى أبو بكر عقيدة، المتوفى فى 23 ديسمبر 1997 فى ساحة القتال – وطريقه النضالى الذى بـــدأ فـــى صعيد مصر، مرورا بالشيخ عبد الرحمن، إلى أفغانستان ثم الشيشان.

4 ـ الحرب فى البوسنة ورفض التهجين بـ « الجهاد »

1. استولت الإمبراطورية العثمانية على البوسنة فى عام 1463 والهرسك فـــى عـــام 1482. وكانت الإمبراطورية موجودة أصلاً فى المنطقة منذ قرن كامل عندما انتصـــرت فـــى موقعة كوسوفو المسماة «حقل الشحارير»، ويعتبرها الأرثوذكـــس الصـــرب بـــأثر رجعى آخر انتفاضة لمقاومة السكان المحليين للغزاة وهى مناسبة يتم الاحتفال بها. وفـــى عام 1989 كان احتفال الكنيسة الأرثوذكسية بالمئوية السادسة لمعركـــة كوســـوفو، أحـــد رموز إثارة الأحاسيس الوطنية التى أدت إلى تفكك يوغوسلافيا: عن تاريخ البوسنة راجـــع الدراسة الحديثة التجميعية لـــ:

Noël Malcolm, *Bosnia, A Short History,* Papermac, Londres, 1996.

كما توجد نسخة «روائية» لمعركة كوسوفو تسمح بإدراك الشحنة الرمزية المعاصرة لـــها بقلم:

Ismail Kadaré, *Trois chants funèbres pour le Kosovo,* Fayard, Paris, 1997.

وعن الإسلام فى البلقان عامة يمكن الرجوع إلى الكتاب الجامع لـــ:

Alexandre Popovic, *L'islam balkanique*, Otto Hassarowitz, Wiesbaden, 1986.

2. يشير إحصاء عام 1991، وكانت البوسنة لا تزال عضواً في يوغوسلافيا، أن عدد سكان البوسنة كان 574 364 4 نسمة منهم 43.7% يقولون أنهم مسلمون و31.4% من الصرب و17.3% كروات و5.5% يوغوسلاف و2.1% «اخرون». عن معنى كلمة «مسلمين» كجنسية، انظر الصحفات التالية، المصدر:

Xavier Bougarel, *Bosnie, anatomie d'un conflit*, La Découverte, Paris, 1996, p. 141.

أعلن الاستقلال في 3 مارس بعد استفتاء أيده ما يشبه إجماع الـ 63.4% من الناخبين المسجلين الذين شاركوا في استفتاء (الصرب الذين يمثلون ثلث الناخبين امتنعوا عن التصويت).

3. عادة ما يؤرخ لبداية الحرب في البوسنة بالسادس من ابريل 1992 وهو اليوم الذي بدأت فيه الميليشيات الصربية محاصرتها لسراييفو - والذي اعترفت فيه المجموعة الأوروبية باستقلال البوسنة والهرسك التي كانت قد أعلنت استقلالها قبل شهر واحد. وفي اليوم التالي أعلن عن مولد «جمهورية صربية للبوسنة والهرسك» في بالي - وهي مدينة صغيرة قريبة من سراييفو.

4. تعبير «التطهير العرقي» الذي شاع في اللغة الدارجة بمناسبة الحرب في يوغوسلافيا السابقة، يشير إلى الطرد بالقوة لسكان يعتبرهم أجانب من يسيطرون عليهم، خارج أرض معينة. أخذت هذه الظاهرة طابعاً شديد الحدة في منطقة تجاور فيها السكان الذين يعلنون انتماءهم لملل مختلفة منذ قرون عديدة.

5. تأويل الصراع في يوغوسلافيا السابقة يرجع بشكل واسع إلى تغطية الصحافة له، والتلاعب بالمعاني والكلمات الذي قام به الخصوم للحصول على المساندات لقضيتهم ولإظهار العدو في صورة شيطانية. عن واقع ومدى «التطهير العرقي» و«إبادة جنس بشري» وعن استخدام هذه التعبيرات، يمكن مراجعة ملحوظات:

Xavier Bougarel, *op. cit.*, p. 11-14.

6. المؤتمر الأول الذي انعقد لتعريف العالم الإسلامي بقضية البوسنة وللتعبير عنها من منظور إسلامي تم يومي 18 و19 سبتمبر 1992 في جامع زغرب (الذي شيد بأموال سعودية في عام 1987) وتجمع فيه زعماء التيار الإسلامي الدولي القريب من الإخوان المسلمين. راجع:

Xavier Bougarel, *Islam et politique en Bosnie-Herzégovine. Le parti de l'Action démocratique*, thèse de doctorat, Institut d'Études Politiques de Paris, 1999, p. 342, à paraître, sous le même titre, aux Presses de Sciences Po, Paris, 2000.

تطورات بحثنا في الصفحات التالية في هذا الفصل تدين بالكثير للعمل الرائد الذي يقدمه كسافييه بوجارال وهو ليس سوى صدى ضئيل لما فيه من توسع وثراء.

7. على حين كانت معظم وسائل التعبير عن الرأي العام الغربية قد اتخذت أثناء الحرب موقفاً مناهضاً لصربيا، وكانت الأمم المتحدة قد اتخذت تدابير عقابية ضد يوغوسلافيا الجديدة (المكونة من صربيا ومونت نيجرو في 27 إبريل 1992) بأن أقصتها

من المنظمة، وكانت المحكمة الجنائية الدولية فى لاهاى توجه اتهامات لأهم قادة «الجمهورية الصربية فى البوسنة» التى أعلنت عن نفسها فى بالى فى 7 إبريل 1992 بارتكاب جرائم ضد الإنسانية وجرائم إبادة بشرية، كانت الأوساط الإسلامية تقدم الحرب على أنها إبادة جنس بشرى موجهة ضد المسلمين يقوم بها الغرب لأنه يرفض قبول وجود «دولة إسلامية» فى أوروبا. طبقاً لهذا المنطق، لم تكن الميليشيات الصربية، ثم السيد/ ميلوسيفيتش بعد ذلك، سوى المنفذين لخطة إبادة يقوم واضعوها الحقيقيون بتغطية مواقفهم بالتنديد بـ «الأخطاء» دون عمل أى شىء ملموس لإيقاف تنفيذها. راجع كاسيتات الفيديو لإحدى أهم المنظمات الإنسانية الإسلامية: Islamic Relief، التى ذكرها:

Jérôme Bellion-Jourdan, « Les réseaux transnationaux islamiques en Bosnie-Herzégovine », *in* Xavier Bougarel et Nathalie Clayer (sous la dir. de), *Le nouvel Islam balkanique,* Ellipses, Paris, 2001.

8. عن ردود فعل العالم العربى فى بداية الصراع فى البوسنة راجع:

Tarek Mitri, «La Bosnie-Herzégovine et la solidarité du monde arabe et islamique», *Maghreb-Machrek,* janvier 1993, p. 123-136, et les chroniques de *MECS,* 1992 p. 218-220, 1993 p. 109-111, 1994 p. 127, et 1995 p. 98-100. Sur la guerre civile en Algérie vue du Moyen-Orient, voir Mohammed El-Oifi, art. cité, *Pouvoirs,* automne 1998.

9. هذه التقديرات التى لا تمثل سوى معيار للقياس عليه وضعته المخابرات الأمريكية ثم نقلته إلى الصحافة، يتعين تناوله بحيطة فى غياب معطيات يمكن الوثوق فيها. انضم إليهم بضعة مئات من حرس الثورة الإيرانية، أغلبهم من المعلمين العسكريين ألحقوا بالقوات العسكرية البوسنية وظلوا تحت سيطرتها حتى انتهاء الصراع.

10. انظر التمهيد في كتابنا هذا.

11. على مستوى البوسنة بكل ما تشمله من جنسيات حصل SDA على 30.4% والحزب الصربى SDS 25.2% والـ HDZ الكرواتى على 15.5% - ضامنا نجاح الأحزاب القومية فى مواجهة الأحزاب «المواطنية» التى لم تحصل سوى على 28.9% من الأصوات التى شاركت فى الإقتراع.

12. بعض استطلاعات الرأي التى أجريت عام 1990 أشارت إلى أن مستوى تدين المسلمين كان من الأكثر انخفاضاً بين الجنسيات اليوغوسلافية: فقط من 34% إلى 36% منهم قالوا إنهم «متدينين» كما أن 61% من الشباب أكدوا أنهم لم يذهبوا قط إلى المسجد. راجع:

Xavier Bougarel, «Discours d'un Ramadan de guerre civile», *L'Autre Europe,* n° 26-27, 1993.

13. الصرب والكروات يحملون أسماء لا تشير إلى ديانتهم، ولكنهم يتمييزون فيما بينهم فى واقع الأمر بانتماء الأوائل إلى الأرثوذكسية والآخرين إلى الكاثوليكية، والتى ترجمت فى أن لغتهم المشتركة التى هى الصربية/ الكرواتية. تكتب بالنسبة للأرثوذكس بالحروف السيريانية وللكروات بالحروف اللاتينية. هذان الانتماءان انعكسا عبر التاريخ

بميل فى اتجاه الكنائس الشرقية (التى دخلت تحت السيطرة السياسية الإسلامية) ثم نحو اليونان وروسيا بالنسبة للصرب ونحو كنيسة روما ثم النمسا–المجر وأوروبا الغربية بالنسبة للكروات.

14. على عكس المسلمين العرب الذى أسفوا على إلغاء الخلافة دون أن يأسفوا قط على الإمبراطورية العثمانية، التى ينظر إليها على أنها استبدادية ومسئولة عن تخلف الشرق الأوسط والسبب فى خضوعه للاستعمار الأوروبى، لم يستطع مسلمو البوسنة الذين لم يكن بإمكانهم إيجاد أى مرجعية إسلامية لهم قبل العصر العثمانى، لم يكن لديهم أى سبب للوم الإمبراطورية على شيء مثلما يفعل الآخرون، فقد ناصبوها العداء رغما عنهم بسبب الغزو النمساوى/ المجرى عام 1878.

15. راجع:

Xavier Bougarel, « Un courant panislamiste en Bosnie-Herzégovine », *in* Gilles Kepel (sous la dir. de), *Exils et royaumes op. cit.*, p. 275-299.

16. أمين الحسينى مفتى القدس، كان مناهضاً لقيام وطن قومي يهودى فى فلسطين ولبريطانيا العظمى التى جعلت ذلك ممكناً بعد وعد بلفور عام 1917، انضم إلى الجانب الهتلرى وأدار المعهد الإسلامى فى برلين. كانت وظيفته هى تحويل مناهضة الصهيونية داخل العالم العربى والمسلم إلى مساندة للسياسة النازية.

17. الحرب العالمية الثانية فى يوغوسلافيا ضاعفت من ثقل الاحتلال الإيطالى والألمانى والمقاومة ضده بحرب أهلية كان أهم الفاعلين فيها هم الأوستاشى والتشتنيك والأنصار وظلت أحداث هذه الحرب حيّة فى الذاكرة حتى قيام الحرب الأهلية فى التسعينيات. قامت الحركة الأوستاشية – من خلال إقامة «دولة كرواتيا» المتعاونة مع النازى فى 10 إبريل 1941 تضم البوسنة والهرسك، بتنفيذ سياسة إبادة اليهود والغجر والصرب. ولما كان المسلمون يعتبرون «كروات يدينون بالإسلام» فلم يتعرض لهم أحد. الحركة التشيتنيكية التى كانت تضم المقاتلين القوميين الصرب قامت من ناحيتها، انتقاما لذلك، بمذابح ضد الكروات والمسلمين. وأخيرا عرف الأنصار بزعامة تيتو كيف يجذبون إلى صفوفهم، بخلاف الشيوعيين، صربا وكروات وعددا كبيرا من المسلمين، باعتبارهم، طبقا للنموذج السوفييتى، عرقا يتمتع بمعاملة خاصة. ذكرى الأعمال الوحشية التى اقترفت إبان الحرب العالمية الثانية فيما بين مختلف الخصوم عادت إلى الحياة فى صراع التسعينيات: الجانب الصربى عاد إلى التذكير بالمذابح التى قام بها الأوستاشيون وأكدوا أنهم مازالوا موجودين فى دولة كرواتيا المستقلة فى عام 1991. كما تذكروا مشاركة المسلمين فى المذابح المنظمة ضد الصرب واليهود. أما فى المعسكرين الكرواتى والمسلم، فيتم الاحتفال بذكرى المذابح التشتنيكية، كما أن الميليشيات الصربية كثيرا ما يطلق عليها اسم الـ«تشيتنيك». وهم يبقون ملتحين دون أن يهذبوا لحاهم، وهذه هى هيئتهم التقليدية لذلك، فإن المسلمين البوسنيين يحلقون ذقونهم بعناية – وقد أدى ذلك إلى حزازات بينهم وبين «الجهاديين» كثيفى اللحى الذين وصلوا إلى البوسنة فى عام 1992. عن هذه التقاليد راجع:

A. Popovic, « Les musulmans de Bosnie-Herzégovine : mise en place d'une guerre civile », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 116-117, mars 1997, p. 91-104.

18. *الإعلان الإسلامي* ينشر فى مقدمته: «هدفنا: أسلمة المسلمين، وشعارنا: الإيمان والكفاح»، وهو «تجميع الأفكار التى تسمع كثيراً فى عدة أماكن والتى لها القيمة ذاتها فى جميع أنحاء العالم الإسلامى» وتقديم برنامج «عمل منظم من أجل تحقيقها». يتضمن هذا النص المختصر ثلاثة أجزاء. الجزء الأول يعدد أسباب «تخلف الشعوب المسلمة» ويعزوها إلى تجمد علماء الدين (الذى أدى إلى أن «القرآن فقد سلطان القانون» وأن تعاليمه «قد ذابت في همهمة النص القرآني المحفوظ عن ظهر قلب») وإلى انحراف «من يسمون بالتقدميين الغربيين» و«وغيرهم من " التحديثيين " » الذين يشكلون في كافة أنحاء العالم الإسلامى طامة حقيقية كبرى». رمز إخفاقات هؤلاء يتجسد، فى رأى الكاتب، فى شخص أتاتورك الذى أدت إصلاحاته إلى جعل تركيا «بلد من المستوى الثالث». «لا يرى السيد عزت بيجوفيتش سوى مخرج واحد لذلك: تأسيس وتجميع مثقفين يفكرون ويشعرون أنهم إسلاميون. هذه الإنتليجنسيا ستحمل بعد ذلك لواء النظام الإسلامى وستعمل مع الجماهير المسلمة على تحقيق هذا النظام». برنامج العمل التعبوى هذا، الذى يشير إلى صفحات من كتاب *معالم فى الطريق* لسيد قطب، يليه جزء ثان يتحدث عن «النظام الإسلامى» يفترض فى الوقت ذاته وجود «المجتمع الإسلامى» و«النظام الإسلامى»، ذلك لأن أى «حركة إسلامية حقة» هى «فى الوقت ذاته حركة سياسية». بعد هذا الطرح، تظل بقية النص غامضة بعض الشىء فبوجه عام: لا نجد فيها اعتبارات عن الطريقة التى سوف يقام بها هذا النظام الإسلامى، ولا نجد مرجعاً محدداً عن موقف المسلمين فى يوغوسلافيا: «لا يمكن أن يبدأ البعث الإسلامى دون ثورة دينية، ولكنه لا يمكن أن يستمر بنجاح ويتحقق دون ثورة سياسية. طريقنا لا يبدأ بالاستيلاء على السلطة وإنما بكسب الرجال»، هذا ما يقوله الكاتب على حين سيصل حزبه SDA إلى السلطة بعد عشرين عاماً بفضل الفوز فى الانتخابات ودون أن يكون قد حقق «الثورة الدينية» فى البوسنة. الجزء الثالث: «مشاكل النظام الإسلامى اليوم» يطرح مسألة المرور من التعبئة الدينية إلى النضال السياسى، لناشطين يتعين أن يكونوا «أولاً من الدعاة ثم جنوداً بعد ذلك». «يتعين على الحركة الإسلامية ويمكنها الوصول إلى السلطة عندما يتوافر لها العدد اللازم والقوة اللذان يسمحان لها، ليس فقط بتدمير النظام القائم غير الإسلامى، ولكن أيضاً ببناء النظام الإسلامى الجديد»، حتى يحقق «ثورة إسلامية» لا «انقلاباً عسكرياً إسلامياً». ينتهى النص بالإشارة النقدية للمثل الباكستانى الذى تأسس بوصفه «جمهورية إسلامية» فى عام 1948 وكان «أملاً كبيراً» ولكن هذه الجمهورية خيبت أمل الكاتب لأنها لم تعرف كيف تقيم «النظام الإسلامى». (فى عام 1970، كانت باكستان - وقد حكمها فيما بين 1958 و1969 الجنرال أيوب خان، المستبد الحداثى، وجاء بعده الجنرال يحيى خان، ثم عاشت أكثر أيامها «مدنية» عبر تاريخها كله، وكانت تمزقها المعارضة البنغالية للدولة والتى انتهت بالانفصال عام 1971). (ونعالج موضوع التوافق بين حالتى «إسلام الأقلية» الهندى والبلقانى انظر فى هذا الفصل ص 392). وأخيراً تقوم الخلاصة على رؤية إسلامية جامعة، تجد إحدى حججها، من أجل إقامة وحدة سياسية لجميع مسلمى العالم، فى المثال

الذى تشكله المجموعة الاقتصادية الأوروبية، وترى رأس حربة «الحركة الإسلامية» فـى «الجيل الإسلامى الجديد الذى نضج فى السنوات الأخيرة» الذى «ولد فى قلـب الإسـلام وشب فى مرارة الهزيمة والذل، وتوحد فى الروح *الوطنية* الجديدة». ترجمـة «الإعـلان الإسلامى» المستخدمة هنا نشرت فى:

Dialogue/Dijalog, n° 2-3, septembre 1992, supplément «Dossier yougoslave: les textes clés», p. 35-54.

19. أعلن الاستقلال الكرواتى فى يونيو 1991 على حين أعلنت المناطق الصربية فـى البوسنة استقلالها الذاتى فى الخريف.

20. الإحساس بوجود تماثل بين «التطهير العرقى» و«الحل النهائى» (الـذى أقـترح لتصفية الوجود اليهودى في أوروبا) كان وراء تحرك عديد من المفكرين اليهود الليبراليين فى أوروبا الغربية والولايات المتحدة إلى جوار المسلمين البوسنيين – على الرغـم مـن الجهود الدعائية الصربية (والكراوتية ولكن بقدر أقل) لوصف هؤلاء بأنـهم متعصبـون سيجعلون من البوسنة الإسلامية رأس جسر *للجهاد* والإرهاب إلى أوروبا.

21. بالإضافة إلى ذلك يعود تدخل الدول الإسلامية فى بعض الحالات إلى ارتباطـات قديمة مع يوغوسلافيا (تعود إلى عصر تيتو) بحركة عدم الانحياز وشـبكات العلاقـات التى كانت تربط بلجراد بإندونيسيا وليبيا والعراق. كما أن التضامن مع *الجهاد* الأفغانـى اصطـدم فى عام 1979 بتحفظـات الأصدقاء العرب للاتحاد السوفيتى. راجع كتابنا هـذا، الجزء الثاني، الفصل الثاني.

22. قرار مجلس الأمن بتاريخ 25 سبتمبر 1991.

23. راجع:

T. Hunter, « The Embargo that Wasn't : Iran's Arms Shipments into Bosnia », *Jane's Intelligence Review,* n° 12, 1997.

24. خشيت المعارضة الجمهورية أن تتمكن إيران، عن طريق إمدادات السلاح، مـن تأسيس نقاط انطلاق وعلاقات هامة فى قلب أوروبا. راجع:

Ali Reza Bagherzadeh, *Une interprétation paradigmatique de l'ingérence iranienne en Bosnie-Herzégovine,* mémoire de DEA, IEP de Paris, 1999.

تقديم المناقشات وتحليلها فى ص 11–14.

25. مجلة تايم، 30 سبتمبر 1996، مذكور ومعلق عليه فى: A.R. Bagherzadeh, *op. cit.,* p. 38.

26. إثر الضغوط الأمريكية المترتبة على اتفاقيات دايتون التى جعلت منـها أحـد شروط تنفيذ برنامج المساعدات المسمى « *تدريب وتجهيز* » «*Train & Equip*»، اضطـر نائب وزير الدفاع البوسنى حسن سنجيق، وهو محسوب على أنـه مـن المقربيـن مـن طهران، إلى تقديم استقالته.

27. انظر:

Iman Farag, «Ces musulmans d'ailleurs:la Bosnie vue d'Égypte», *Maghreb-Machrek*, Janvier 1996, p. 41-50.

28. انظر:

J. Bellion-Jourdan, art. cit., et M. Kramer, «The Global Village of Islam», *MECS, 1992*, p. 220.

29. انظر كتابنا هذا، الجزء الثاني، الفصل الثاني.

30. عن المناقشات العقائدية الخاصة باللحية، ولونها في – نظر *الجهاد* – وطولها إلخ. راجع:

Mohammed H. Benkheira, *L'amour de la Loi, Essai sur la normativité en islam*, PUF, Paris, 1997. P. 80-104, en particulier p. 87.

31. المعلومات المتعلقة بالسيرة الذاتية وأقوال القائد «بارباروس» مأخوذة من حديثه الذي ظهر في مجلة «الصراط المستقيم» رقم 33. مترجم إلى الإنجليزية على موقع الإنترنت:

Muslim Students Association d'Amérique du Nord:
http://msanews.mynet.net//MSANEWS/199605/19960509.0.html.

المقال مزين بصورة للقائد بلحيته المتألقة وفي زيه القتالي العسكري. «اكتشفت» هذه الشخصية مجلة *تايم* إذ كان قد أدلى إليها بحديث أكثر اختصارا في سبتمبر 1992. الحديث الذي نتكئ نحن عليه، بالتناقض مع حديثه للتايم، موجه لجمهور مؤمن *بالجهاد*.

32. هم: نصير الدين الألباني (الذي طالب بالحيطة بالنظر إلى عدم التناسب بين القوى) ومعه الشيخان السلفيان المقربان من السلطة السعودية وهما عبد العزيز بن باز، الذي سيصبح بعد ذلك مفتي المملكة، ومحمد بن عثيمين.

33. يقدم موقع ألوية عزام عشر سير لـ«الشهداء» الذين استشهدوا في البوسنة وكذلك سردا لسير إحدى المعارك، يعطي بيانات مختلفة عن مناضلين آخرين. يحملون جميعاً تقريباً – مثلما هو الحال في أفغانستان والجزائر ومصر وبقية التيار «السلفي الجهادي» اسما حركيا منقولاً عن الأسماء التي كانت سائدة في عصر الرسول (مثل «أبو عمر» «أبو سيف») ثم يلي هذه الكنية تعبيراً يشير إلى موطنه الأصلي أو المحلي (مثلاً: «أبو خالد القطري») أبو همام النجدي (من نجد في وسط العربية السعودية). من «الشهداء» العشرة، نجد خمسة سعوديين ويمنيين وقطري وكويتي (أي تسعة من عرب شبه الجزيرة) ومصري واحد. ونجد من جهة أخرى سردا على نفس الموقع، لمعركة تيشين، في البوسنة الشمالية، أوقع فيها خمسة وعشرون «جهادي» من العرب الهزيمة بمائتي صربي في ديسمبر 1992 يؤكد، بصرف النظر عن بعده البطولي والتثقيفي الموجه للمتعاطفين مع القضية، على أهمية مشاركة السعوديين في المعارك. هؤلاء الرجال، الذين هم جميعاً من قدامى أفغانستان، قدموا أغلبهم من مكة. هذه الروايات –التي لا يتسنى لنا التحقق من صدقها– تسترعي الاهتمام بادئ ذي بدء لأنها تساعدنا على إدراك الصورة التي يريد «الجهاديون» أن يعكسوها عن أنفسهم إلى جمهور الإسلاميين رواد مواقع الإنترنت المتحدثين بالإنجليزية، إذ إن «الشهداء» العشرة قد حققوا – قبل أن ينخرطوا

في *الجهاد* عن اقتناع ديني – نجاحاً في حياتهم العملية أو الاجتماعية: الكويتي والقطري كانا من ضباط الجيش النظامي، وأحد اليمنيين من الجنود كان شيوعياً وتدرب تدريباً عالياً في كوبا على قيادة الدبابات. كما أن أحد السعوديين الآخرين قادم من أسرة ثرية جدا ويرفل في ثياب الترف. جميعهم اختاروا أن يتركوا طريق النجاح في هذا العالم لخدمة قضية *الجهاد* التي وضعوا مواهبهم السابقة في خدمتها. راجع:

http://www.azzam.com.

34. صور فوتوغرافية من هذا النوع تظهر على موقع MSANEWS المذكور أعلاه.

35. يصرح القائد «برباروس» في هذا الصدد: «أما فيما يتعلق بالبوسنيين – وليس هذا هو رأي الشخصي وإنما هو ما يردده الأخوة المسلمون أنفسهم: يقولون إنها ليست *أزمة* وإنما هي رحمة. لولا ذلك لما كنا عرفنا الله تعالى، ولما عرفنا قط طريق المسجد. كان رجالنا ونساؤنا وأبناؤنا في حالة أخلاقية متسيبة ولا يوجد في مظهرهم ما يميز المسلم عن المسيحي. كانت النساء المسلمات كاسيات عاريات في واقع الأمر. أما اليوم والحمد لله فإن المساجد مزدحمة ونساؤنا منقبات، أي محجبات بالكامل، فخورات عندما يتسوقن في المحلات والسوق. اليوم أصبح النقاب، الحجاب الكامل، شيئا طبيعيا. ويعود ذلك والحمد لله إلى الدعوة التي يقوم بها شبابنا من المجاهدين الأحرار *moujahidines freelance* (أي هؤلاء الذين لم ينخرطوا داخل الجيش البوسني) في أوقات فراغهم. راجع: MSANEWS، المذكور أعلاه.

36. راجع في أطروحة: Xavier Bougarel, *op. cit.,* p. 357-359.، ترجمة للنصوص الساخرة عن إسلام «الأخوة العرب» ومحاولاتهم غير الملائمة لفرضه على البوسنة.

37. مغادرة «الجهاديين» العرب تمت بصعوبة لأنهم كانوا يخشون تصفيتهم وهم يغادرون الأراضي البوسنية للذهاب إلى مطار زغرب. في مارس 1966 غادر ثلاثمائة منهم سراييفو إلى استنبول حيث استقبلوا بحرارة من الحزب الإسلامي التركي الرفاه ثم قامت الأجهزة الخاصة في هذا البلد (MIT) انتقاء الصفوة من بينهم: فتم إرسال مائة منهم إلى معسكر تدريب في شمال قبرص (الموضوع تحت الحماية التركية) على حين أرسل مائتين إلى جلال أباد في معسكر يسيطر عليه السيد/ حكمتيار انتظارا لنقلهم إلى الشيشان. أما البعض الآخر فيقال إنهم رحلوا إلى ألبانيا التي كانت تمثل جبهة محتملة للجهاد، انتهى بها الأمر إلى الفشل. راجع MSANEWS المذكور سابقاً.

38. تمثلهم في الأساس منظمة الشباب المسلم النشيط ومركزها في زينيتشا ويتزعمها ا. بيزو من جرحى الحرب السابقين. أمكننا أن نلاحظ في يونيو 1998 أن المجلة الشهرية *الصف* (وهو تعبير عربي يشير إلى صفوف المصلين في الجامع) مطبوعة طبعة جيدة وتباع في أهم مساجد البلد. في موستار، حيث أسس أحد علماء الدين المقربين من أوساط شبه الجزيرة العربية، السيد/ صالح كولاكوفيتش، مركزاً إسلامياً مستقلا عن إسلامكا زجيدنيكا، نظمت منظمة الشباب المسلم النشيط لقاء وزعت ملصقات تدعو إليه في كافة أنحاء الجزء المسلم من المدينة.

39. انظر كتابنا هذا، الجزء الأول، الفصلين الثالث والرابع.

40. Enes Karic, «Islam in Contemporary Bosnia», *Islamic Studies,* 36: 2. 3 (1997), p. 480.

5 ـ حرب الجزائر الثانية: منطق الجزرة

1.هذا الرأى تناوله، ضمن أراء أخرى، أحد دارسي ومحللي منظمة رانك:

Graham Fuller, dans une étude intitulée *Algeria: The Next Fundamentalist State ?,* Santa Monica, Californie, 1995.

2. راجع حديث أجرى مع أحد القادة «الأفغان» الذى ساهم فى تأسيس الجماعة الإسلامية المسلحة فى *الأنصار* (منشور يصدره «مناصرو *الجهاد* فى الجزائر والعالم» والمتحدثة باسم الجماعة فى الخارج، تأسست في يوليو 1993) العدد رقم 17، 5 نوفمبر 1993، يشير إليه كميل الطويل فى *الحركة الإسلامية المسلحة فى الجزائر/ من الإنقاذ إلى الجماعة*، دار النهار، بيروت 1998، ص 84-85. يعتبر هذا العمل، الذى كتبه الصحفى اللبنانى الذى يتابع الملف الجزائرى فى صحيفة الحياة اليومية التى تصدر فى لندن *الحياة*، أكثر المصادر تفصيلاً حتى اليوم وهى التى تناولت هذا التيار المسلح الجزائرى فى الفترة من 1992 و1997، بفضل العدد الكبير من المصادر المكتوبة والصوتية والمرئية التى أتيح خصيصاً للمؤلف الوصول إليها. باللغة الفرنسية توجد بعض العناصر المحددة المبنية على مستندات جمعت فى بلجيكا فى مقال لـ:

Alain Grignard, «La littérature politique du GIA algérien des origines à Djamal Zitouni. Esquisse d'une analyse», *in* F. Dassetto (sous la dir. de), *Facettes de l'islam belge,* Academia-Bruylant, Louvain-la-Neuve, 1996, p. 69-95.

3. «الأفغانى» كنية استخدمها عديد من قدامى *الجهاد* فى أفغانستان (دون أن يعبر ذلك عن علاقة أسرية).

4. تسمية «قطبى» يطلقها أعداؤه على مجموعة من قدامى «الأفغان» بقيادة دكتور أحمد الواد الذين يستخدمون التصورات النابعة من أعمال قطب مثل « *الجاهلية* » و«*الحاكمية*» (انظر المقدمة ص 35-36) لفك شفرة العالم المعاصر وهى تعتبر جميعا فى نظر «السلفيين» خزعبلات غير شرعية وخبيثة. رأس أحمد الواد لفترة قصيرة فى خريف 1992 التيار المسلح الذى أطلق عليه فيما بعد اسم الجماعة الإسلامية المسلحة، قبل أن يقبض عليه. سيلقى مصرعه فى تمرد سجن سيركاجى، فى العاصمة الجزائرية فى فبراير 1995. راجع كميل الطويل المرجع المذكور ص 65، ونقد للذين يؤلهون سيد قطب فى نص لأبى حمزه المصرى، « *تلميع الأنصار للسيف البتار* » لندن، مارس 1997، ص 20-21.

5. هذا التيار الذى أخذ اسمه عن مجموعة *التكفير والهجرة* التى ظهرت فى مصر فى السبعينيات بزعامة شكرى مصطفى (راجع الجزء الأول، الفصل الثالث) ضم فى الأساس قدامى العائدين من أفغانستان الملتفين حول دكتور أحمد بو عمارة المكنى بالـ«باكستانى». فبتفكيره المجتمع كله ماعدا أنصاره فهو يسعى إلى *الجهاد* بتضييق

القاعدة المفترضة لمُجنّديه. وقد هوجم بعنف من «السلفيين الجهاديين» لهذا السبب، كما استخدم كثيرا تعبير «تكفيرى» لدى عمليات التصفية والتطهير التى عرفتها الجماعة الإسلامية المسلحة اعتبارا من عام 1995. آخر بيان معروف لـ«الأمير» عنتر زوابرى الذى نشرته *الأنصار* فى 26 سبتمبر 1996، برر المذابح التى حدثت فى ذلك الشهر بكفر *المجتمع* وهو ما يعنى تحول الجماعة الإسلامية المسلحة إلى «التكفيرية» - كما سنرى ذلك فيما بعد. راجع كميل الطويل، العمل المذكور ص 280-288.

6. عن «الجزأرة» الذين انخرطوا فى الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى مؤتمر باتنا فى يوليو 1991 انظر كتابنا هذا الجزء الثاني، الفصل الخامس رائدهم هو لونس بلقاسم، المكنى بـ محمد السعيد، الذى سينضم للجماعة الإسلامية المسلحة فى مايو 1994، وستتم تصفيته فى نوفمبر 1995.

7. راجع أعلاه الجزء الأول، الفصل السادس.

8. سمحت عمليات الاعتقال واسعة النطاق للسلطة بفترة لالتقاط الأنفاس فى عام 1992 بأن كشفت شبكات الجبهة الإسلامية للإنقاذ وأفشلت استراتيجيتها للتعبئة الثورية. إلا أن تنظيم المعسكرات التى تفتقر لكل شيء تولاه الناشطون الأكثر تمرسا على الحرب والأفضل تدريبا الذين جندوا للصراع المسلح عددا كبيرا من الشبان الثائرين ضد المعاملة التى يلاقونها والتى كانت الدولة تقابلهم بها وهى معاملة سماتها الوحيدة هى القمع: هؤلاء هم الذين انشقوا وانضموا إلى محاربة النظام ما أن تم الإفراج عنهم فى نهاية عام 1992. راجع، ضمن مراجع أخرى، شهادة أحد المعتقلين السابقين فى معسكرات الاعتقال الذى تحول إلى *الجهاد* فى الصحيفة الجزائرية اليومية *Liberté* بتاريخ 21 سبتمبر 1999. إبعاد الإخوان المسلمين فى مصر الناصرية فى معتقلات الصحراء وفى ظروف جد صعبة، أدى دورا رئيسيا فى تطرف التيار الإسلامى: فيها ألف سيد قطب إعلانه العقائدى *معالم فى الطريق*، وفيها أيضا ولدت الحركة التكفيرية، انظر التمهيد والجزء الأول، الفصل الثالث.

9. *الشهادة* كان ينشرها فى ستوكهولم إسلاميون جزائريون قريبو الصلة من الجماعة الإسلامية الجزائرية وظهر عددها الأول فى نوفمبر 1992. من الصعب أن نعرف إلى أى مدى يعكس هذا «الحديث» أقواله بالتحديد، لأن الحديث فى الواقع نتيجة عمل جماعى. إن وضوح البرهان والرؤيا التاريخية والمرجعيات المذكورة يرجح فى واقع الأمر أن يكون عملاً من إنتاج مثقفى الحركة.

10. يذكر لعيادة أربعة مفكرين إسلاميين جزائريين: الشيوخ مصباح وعبد اللطيف سلطاني والعربوطى (وهم من الأعضاء القدامى لجمعية العلماء الجزائريين الذين ظلوا فى المعارضة للنظام بعد 1962) والمفكر الإصلاحى مالك بن نبى (1905-1973).

11. عن إعلان *الجهاد* فى أفغانستان كفرض عين الذى أصدره عبد الله عزام. راجع الجزء الثاني، الفصل الثاني. يبدو أن الكاتب يعرب عن أسفه لأن المساندات الهامة التى حظى بها *الجهاد* وخاصة من جانب شبه الجزيرة العربية لم تستفد منها معركة الجماعات المسلحة الجزائرية.

12. يبين المؤلف أن الجماعة المسلحة الجزائرية نتجت عن «اتحاد مجموعة منصوري ملياني، ومجموعة الدكتور أبو أحمد (أحمد الواد) ومجموعة مح لوفييه».

13. التعبير العربي الذي يستخدمه لعيادة يرجع إلى السلفية في مفهومها المتشدد: *اتباع منهج أهل السنة والجماعة وفهم السلف الصالح*.

14. هذه المراجع المشتتة لكتاب غربيين يتم استدعاؤهم لكي تثبت أفكارهم انحدار حضارتهم ذاتها تتكرر كثيراً في الأدبيات الإسلامية الراديكالية. من الصعب أن نعرف إن كان إسما أوزوالد شبنجلر (صاحب الكتاب المشهور *انهيار الحضارة الغربية*) والفيلسوف والرياضي برتراند راسل معروفين من سمكري السيارات لعيادة أم انهما كانا نتيجة استحضار واستيفاء من ناشري *الشهادة*.

15. القرآن، سورة المائدة، الآية 51: «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء *بعضهم أولياء بعض* ومن يتولهم منكم فإنه منهم» بعض الترجمات الأقرب إلى التيار الإسلامي، مثل ترجمة حميد الله، تقرأ هذه الآية على أنها تحريم مصادقة اليهود أو المسيحيين. الجزء المذكور من الآية هنا – الذي نقترح له ترجمة أبسط – يساوي الحكام «الكافرون» باليهود والمسيحيين. جزء آخر له معنى شبيه بالسابق: «وهم منهم» يرد كثيراً في نصوص الجماعة الإسلامية المسلحة ويستخدم في تبرير «المسئولية الجماعية» لكل الذين من المفترض فيهم أنهم يساعدون السلطة بل ولم ينضموا للنضال المسلح. هذا النص سيذكر لتبرير اغتيال النساء والأطفال عام 1997. (راجع أبو حمزة، *تلميع*، الذي سبق ذكره، ص23). تعبير «نحن منهم أبرياء» يعني أنه يحل به إهدار دم الأشخاص المعنيين. نلاحظ أن الجزء المذكور من الآية القرآنية 51 في هذا النص من الحوار يذكر خطأ «فهو منهم» بدلاً من «فإنه منهم» وهو لا يغير المعنى إلا أنه يمس قدسية النص القرآني ويكشف عن أن كاتب الحديث الصحفي (أو كتابه) هم من مستوى ثقافي إسلامي ضعيف، على الرغم من ادعائهم السلفية الأكثر تمسكاً بحرفية النص.

16. تعبير «إلحق بقافلة *الجهاد*» يردد عنوان أحد كتب عبد الله عزام حول الموضوع: « *إلحق بالقافلة* » أنظر الجزء الثاني، الفصل الثاني ، هامش 34.

17. بين سقوط كابول في أيدي *المجاهدين* في إبريل 1992 واستيلاء طالبان عليها في سبتمبر 1996 عرفت أفغانستان وضعاً من الفوضى أثر سلباً على «انتصار *الجهاد*» الذي أعلنه مؤيدوه. راجع الجزء الثالث، الفصل الثالث.

18. أهم مقتطفات «الحديث الصحفي» مذكورة في: كميل الطويل، الكتاب المذكور ص79-84. اقرأ أيضاً في الصفحات 78-84. مقتطفات من البيان رقم 2 للجماعة الإسلامية المسلحة وكذلك "تفريغ" لكاسيت صوتي للعيادة.

19. المجالس الشعبية البلدية التي فاز بها حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ في يونيو 1990 تم حلها في إبريل 1992 ووضعت تحت المسئولية الإدارية لمديرين عينتهم السلطة، وهم الذين أصبحوا هدفاً متميزاً للجماعات المسلحة.

20. هذه الظاهرة موصوفة بدقة شديدة في كتاب:

Luis Martinez, *La guerre civile en Algérie, op. cit.*

يبين المؤلف بشكل عام أن الحرب هي فرصة لإعادة توزيع الثروة عن طريق العنف بصرف النظر عن المواجهة الأيديولوجية بين الإسلاميين والسلطة. في الحالة التي تهمنا هنا بالتحديد، فالابتزاز ووسائل السرقة الأخرى التي قامت بها الجماعات المسلحة (تحصيل مبالغ، فديات، سرقات، إلخ) شكلت مورد الدخل المالي الرئيسي لتمويل *الجهاد*، نظرا لغياب ممول خارجي مثل العروش البترولية في الجزيرة العربية أثناء حرب أفغانستان. وكلما زاد المستنقع الجزائري، زادت أعداد جرائم القتل والاعتداء على الممتلكات أو السرقات، التي تحقق مصالح خاصة مختلفة، وتجعل من العنف الإسلامي وسيلتها (لهدم ثروة أحد المنافسين أو من أجل الحصول على ممتلكات ضحية ما) بل أيضا في أن تستغل جو عدم الاستقرار السائد لكي تلبس الجريمة رداء *الجهاد*.

21. تولى شخص لفترة قصيرة اسمه عيسى بن عمر المرحلة الانتقالية في يوليو-أغسطس، قبل أن ترديه قوات الأمن قتيلاً طبقا لما يرويه: C. al Tawil, op. cit. P.115

22. انظر: S. Labat, *Les islamistes algériens, op. cit.*, p. 236-237

23. تعبير *الأنصار* يشير إلى مؤيدي النبي محمد عندما وصل إلى المدينة غداة الهجرة عام 622. هذه النشرة، التي تقول عن نفسها أنها «صوت *الجهاد* في الجزائر وفي كل مكان» وتقع في 16 صفحة من حجم الورق مقاس A4 المعدة على الكومبيوتر، كانت توزع أيام الجمع عند خروج المصلين من بعض المساجد اللندنية، كما كانت توزع بالفاكس والبريد الإليكتروني. بعض الأعداد كانت تتضمن ملحقا اسمه *القتال* يتحدث باسم الجماعة الإسلامية المسلحة. وفيما عدا «أخبار الجهاد» كانت النشرة تذيع بيانات الجماعة الإسلامية المسلحة وبيانات بعض الجماعات «الجهادية» الأخرى وعلى وجه الخصوص، الليبية والمصرية، وأحاديث مع بعض المسئولين أو الناشطين، ومواضيع افتتاحية. كانت النشرة تتضمن في الأساس نصوصا تبين الأيديولوجيا السلفية الجهادية مدعمة بالعديد من النصوص المأخوذة من التراث الكلاسيكي الإسلامي مثل ابن تيمية والمدرسة الحنبلية. هذه الضمانة العقائدية التي أضفيت على العمل المسلح في الجزائر كانت تستخدم تعبيرات وأسلوبا مقعرا يستهدف أن يبدو مرجعيا أكثر من أن يكون مفهوما حقيقيا من قارئ يمتلك قاموسا عاديا من اللغة العربية المعاصرة. فعلى عكس وضوح و«عصرية» كاتب مثل سيد قطب الذي يخاطب مباشرة ذكاء قرائه، كان لغط «السلفيين الجهاديين» يلجأ إلى الغموض المقصود منه التوصل إلى انصياع تام وغير متعقل في الوقت ذاته. وقد كان على العموم في غير متناول الناشط المتوسط في صفوف الجماعة القادم من الشباب الفقير من سكان المدن.

24. في 21 أغسطس 1993 في الوقت الذي ترأس فيه جعفر الأفغاني الجماعة الإسلامية المسلحة، اغتيل قصدي مرباح، رئيس الوزراء حتى صيف 1989، في عهد الرئيس شاذلي بن جديد، وكان يشغل لفترة طويلة منصب مدير أجهزة الأمن. على الرغم من أن ممثلي الجبهة الإسلامية للإنقاذ في أوروبا قد نددوا بهذا الاغتيال معتبرينه جريمة قتل قامت بها الأجهزة الجزائرية ذاتها (المناهضة للاتصالات التي قامت بها الضحية مع بعض الإسلاميين في الخارج) أعلنت الجماعة الإسلامية المسلحة عن مسئوليتها عن

عملية الاغتيال. كانت هذه هى العملية الأولى التى بدأت تثير فى بعض دوائر جبهة الإنقاذ مسألة تلاعب الأجهزة السرية الجزائرية بالجماعة المسلحة.

25. فى 26 أكتوبر تم اختطاف ثلاثة موظفين من العاملين فى قنصلية فرنسا فى العاصمة الجزائرية ثم أفرج عنهم وهو مزودين برسالة من الجماعة الإسلامية المسلحة تطالب برحيل كافة الأجانب من الجزائر.

26. نشرت *الوسط* التى تصدر فى لندن فى 21 يناير 1991 حديثاً أجرى فى بيشاور وعن طريق وسيط مع أحد قادة الجماعة الإسلامية المسلحة والذى تم التعرف عليه على أنه شريف غوسمى، وهو ما يدعو إلى الاعتقاد بأنه قد أقام فى المنطقة الواقعة بين أفغانستان وباكستان.

27. يعطى كميل الطويل فى العمل المذكور فى ص 144–154، وصفاً مدعماً بالمستندات العديدة للمقابلة، انطلاقاً من كاسيت فيديو انتشر بين الأوساط الإسلامية وشارك فيه عديد من الأشخاص الموجودين. راجع ترجمة فرنسية لـ «بيان الوحدة» لـ:

F. Burgat, « Algérie : l'AIS et le GIA, itinéraires de constitution et relations », *Maghreb-Machrek*, n° 149, juillet-septembre 1995, p. 111.

28. رجام كان يستغل لقبه كرئيس المكتب التنفيذى للجبهة الإسلامية للإنقاذ وقد وقع س. مخلوفى بالنيابة عنه وعن شيبوتى الغائب لمرضه الشديد.

29. صدر من الهيئة التنفيذية لجبهة الإنقاذ فى الخارج قرار بفصل كل من أ. هدام رئيس الوفد البرلمانى للجبهة الإسلامية للإنقاذ فى الخارج، المقيم فى الولايات المتحدة وأحمد زاوى، المقيم فى بلجيكا. فى 8 يوليو كان الأول قد نشر بياناً يبارك فيه وحدة 13 مايو.

30. ك. الطويل يعرض فى كتابه سابق الذكر ص 184–189 الروايات المختلفة التى ترددت حول تنحية محفوظ طاجن.

31. يوجد عرض مفصل جيد البنيان عن نظرية التلاعب المنظم من وراء الستار بالجماعات الإسلامية المسلحة على يد الأجهزة المتخصصة فى الجيش الجزائرى على موقع الإنترنت لحركة الضباط الجزائريين الأحرار، وهم مجموعة منشقة من الضباط تأسست فى صيف 1997 يقيم مسئولوها فى مدريد. يتعين تناول هذه الأسرار التى يكشف عنها، مثلما تتناول كافة المعلومات، غير المؤكدة حول هذه المسألة، بكل حيطة مع إيداعها فى الملف (راجع موقع:

(http://www.anp.org.)

راجع أيضاً:

« Algérie : un colonel dissident accuse », *Le Monde*, 27 novembre 1999, p. 14-15.

32. أثناء عملية الاختطاف طالب بيان صادر عن الجماعة الإسلامية المسلحة بالإفراج عن القادة الإسلاميين المقبوض عليهم فى الجزائر (وخاصة لعيادة ومدنى وبن حاج) وفى العربية السعودية (الشيخان العودة وحوالى: انظر الجزء الثالث، الفصل الثانى)

وفي الولايات المتحدة (الشيخ المصرى عمر عبد الرحمن، بسبب الاعتداء علـــى مركـــز التجارة العالمى فى نيويورك (الأول)، انظر الجزء الثالث، الفصل السابع) مـــرددا بذلـــك وجود الجماعة ضمن التيار السلفى الجهادى الدولى.

33. نناقش النتائج التي تخص فرنسا المترتبة على الاعتداءات الإرهابيـــة التى جـــرت على الأراضى الفرنسية فى 1995 فى الجزء الثالث، الفصل السابع.

34. يمكن الاطلاع على نقد لمساندة الولايات المتحدة لاجتماع روما فى كتاب:

Richard Labévière, *Les dollars de la terreur. Les États-Unis et les islamistes,* Grasset, Paris, 1999, p. 197-203.

35. نشر السورى أبو مصعب عام 1995 كتيباً بعنوان *اتفاق روما فى ظـــل صليـــب الفاتيكان* يلخص فيه معارضة التيار السلفى الجهادى لسياسة زعماء جبهة الإنقاذ (راجـــع ك. الطويل، العمل السابق ذكره، ص 248 رقم 17) قامت جماعة *Sant'Egidio* بتنظيم هـــذا الاجتماع فى روما وهى جماعة قريبة من دوائر الفاتيكان، غير أن المبـــادرة لـــم تحـــظ بالإجماع داخل أجهزة حكومة الفاتيكان.

36. عن المشاكل التى تسبب فيها التلاعب بالجماعات الإسلامية مـــن وراء الســـتار ولاسيما أكثرها راديكالية راجع الحاشيتين 44 و49.

37. هذا الكتيب عنوانه *هداية رب العالمين* وهو ملئ بنصوص قرآنيـــة وبنصـــوص أخرى منقولة عن كتاب من التراث السلفى (وعلى رأسهم ابن تيمية) يفـــترض أن يكـــون مؤلفه مالكا لناصية الثقافة الإسلامية الكلاسيكية وهو ما يصعب علينا أن نؤكـــد امتـــلاك زيتونى لها. الغريب هو أن كافة الأرقام المستخدمة فى النص (مـــن ترقيـــم الصفحـــات والفقرات. إلخ) هى الأرقام الهندية الشائعة فى الشـــرق الأوســـط دون المغـــرب (حيـــث الاستخدام الشائع هو للأرقام العربية المستخدمة في أوروبا) وهو ما قد يرجح أن من قـــام على تأليفه، ولو بشكل جزئى هم من الكتاب الشرقيين المنتمين إلى التيار السلفى الجـــهادى فى لندن. وهو مؤرخ فى 6 شعبان 1416 هـ الموافق، 28 ديسمبر 1995، أى بعد اغتيـــال محمد السعيد.

38. يعتبر نص *الهداية* الإخوان المسلمين و«الجزأرة» من «أهل الكفر والشرك فـــى عقيدتهم». ذلك لأن الأوائل يرجعون إلى الديموقراطية والآخرين لإعلانهم أن «الجـــهاد أسلوب غير حضارى». غير أن الناشطين لم يعتبرهم النص «كفارا» بصراحة وبناء على ذلك فهم ليسوا من الذين يجب إعدامهم. على حين ينطبق ذلك على الشيعة وعلـــى وجـــه الخصوص على الخومينى (انظر *الهداية*، السابـــق ذكره ص 29–30). ويختتـــم الكتـــاب، بعد أن قدم بالتفصيل شروط الانضمام إلى الجماعة الإسلامية المسلحة ومراحـــل التوبـــة لمختلف شرائح الجزائريين (من الأعضاء القدامى «للدوائر الكافرة» من أحزاب علمانيـــة، وجيش، إلخ. وكذلك أعضاء الجبهـــة الإســـلامية للإنقـــاذ والجيـــش الإســـلامى للإنقـــاذ والتكفيريين وغير الجزائريين والدعاة الذين أهملوا *الجهاد* وعلماء الدين المتبعين للطريـــق السلفى) يختتم الكتيب باستمارة غريبة للانضمام إلى الجماعة الإسلامية المسلحة (يتعيـــن على طالب الانضمام أن يملأها ويذكر من يزكونه) تذكرنا أكثر بعضوية حزب من النـــوع

الليبيني مزود ببيروقراطية، لا بتجمع جماعات مسلحة متفرقة في أوكارها وداخل الأحياء المدنية الشعبية.

39. مع ع. شيبوتي وس. مخلوفي. (راجع ص 416).

40. «قضية» لعماره وطاجن نظرت في 4 يناير 1996 حسبما يقول ك. الطويل (في المرجع المذكور ص 240 والتالية) الذي ينشر تفريغاً لما جاء في الكاسيت. كما أن «اعترافات» الرجلين والحكم الذي صدر عليهما تتم مناقشاتهم بشكل مطول في كتيب آخر: *السيف البتار* الذي ظهر في عهد إمارة زوابري (راجع الهامش 47).

41. ظل الرهان في تلك المنطقة، المعرضة جداً للأخطار في الجبال، القريبة من معقل ميديا الإسلامي لأنهم كانوا قد حصلوا على الأمان من أمراء الجماعة الإسلامية المسلحة. حول هذه القضية، إقرأ:

Mireille Duteil, *Les martyrs de Tibhirine*, Brépols, Paris, 1996.

42. في كتيب ظاهره علمي، عنوانه: *ابن تيمية: وضع الرهبان*،

Ibn Taymiyya. Le statut des moines.

(باللغة الفرنسية) ثم عنوان فرعي بالعربية "*ربان الغارقين في قتل رهبان تيبيهيرين*" يقدم جامعي متخصص في اللغة العربية بلجيكي، اعتنق الإسلام واستخدم لهذه المناسبة اسماً مستعاراً هو نصر الدين لوباتولييه، تبريراً لاهوتياً لاغتيال الرهبان في التراث الإسلامي (دار نشر السفينة، بيروت، 1997). يميز المؤلف، بعد أن ترجم وعلق على *فتوى* لابن تيمية، بين النساك الذين ليست لهم أي علاقة بالمجتمع –وهم الذين يحرم قتلهم– والرهبان الذين يختلطون بالناس، وهم الذين يسمح بقتلهم. ثم يذكر ما أوصى به الخليفة الأول أبو بكر، فاتح سوريا المسلم: «ستجدون قوما انسحبوا إلى صومعاتهم، دعوهم لما هم انسحبوا من أجله، كما ستجدون قوما جعلوا ما يشبه العش وسط رءوسهم. اقتلعوا هذا العش الذي فعلوه بسيوفكم». وكما كان ابن تيمية قاسياً تجاه هؤلاء الذين حلقوا شعورهم عند منتصف رءوسهم بعد أن أطلق عليهم وصف «أئمة الكفر»، أكد الكاتب كذلك على الأسس العقائدية للحجة التي استخدمها زيتوني في بيانه المؤرخ 18 إبريل 1996 لتبرير التنفيذ المحتمل لأسراه وهو يرجع إلى مثل هذه المصادر. وبصرف النظر عن المجادلات التي أثارها هذا الكتيب الذي تظهر من لهجته نغمة عدائية جداً للمسيحية وتظهر ادعاء كاذباً بالعلم لتلميذ مستجد في الدراسات الشرقية (من ذلك على سبيل المثال العنوان الفرعي المسجوع للكتيب مقلداً بذلك أسلوب كتيبات الجماعة الإسلامية المسلحة، واسم الناشر السفينة، في حين أن اسم الكاتب هو بالفرنسية المراكبي)، وأقل ما يقال عن هذا أنه في غير محله بالنظر إلى هذه القضية المأساوية، بصرف النظر عن كل ذلك فإن الكاتب يأتي بمادة خصبة حول بنية العالم الفكري واللاهوتي للتيار السلفي الجهادي الذي تنتمي إليه الجماعة الإسلامية المسلحة. ومن جهة أخرى فمهما كان التلاعب بزيتوني على يد مصالح لم يتم تعيينها بعد، فإن من حرروا البيانات التي ظهرت بتوقيعه كانوا يتمتعون بثقافة إسلامية حقيقية. انظر الصفحة التي خصصها هنري تنك في صحيفة *لوموند*، 7–8 يونيو 1998 – لقضية تيبيهيرين، وبها

أيضاً تقرير عن الفضيحة التى سببها كتيب «*وضع الرهبان*» الذى وصف بأنـه «دفـاع عن المذبحة». راجع أيضاً:

« Oxford Fellowship for Author of Murder Monks' Book », *The Observer*, 6 sept. 1998.

43. ك. الطويل، الكتاب الذى سبق ذكره ص 230–239. ثم وجه اللوم لزيتونى فـى الأساس لأنه لم يقدم «الدلائل الشرعية» التى تبرر تصفية م. السعيد و ع. رجام وقدمـاء أفغانستان، كما اتهم أيضاً بـ«الغلوّ» وهو تعبير يلصق عادة بالخوارج.

44. تلحظ نشرة *الرباط*، لسان حال أنصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى أوروبـا فـى عددها رقم 113 الصادر فى 19 يوليو 1996 غداة وفاة أمير الجماعة الإسلامية المسـلحة: «كشف حساب زوابرى منذ أن أصبح على رأس الجماعة الإسلامية المسـلحة وهـو سلبى للغاية بالنسبة للتيار الإسلامى الجزائرى وهو فى المقابل أكـثر إيجابيـة بالنسـبة للنظام. انحرافه الدموى وتصديره للإرهاب إلى فرنسا جعـل مـن التيـار الإسـلامى الجزائرى شيطانياً، كما أن الحرب التى شنت ضد الناشطين والكوادر التـابعين للجبهـة الإسلامية للإنقاذ (قامت الجماعة الإسلامية المسلحة بتصفية أكثر من ألـف مـن كـوادر الجبهة) وتلك التى شنت على عائلات أفراد قوات الأمن بما فيهم الزوجات والأبناء».

45. منشور *الجماعة* (التعبير يشير هنا وفى هـذا السياق إلى الجماعـة الإسـلامية المسلحة GIA) وهو الذى استخدم كلسان حال الجماعة فيما بين توقف صدور *الأنـصار* فى يونيو 1996 وعودتها إلى الظهور فى فبراير 1997 (راجع أعلاه) نشر فى عدده رقـم 10 (سبتمبر 1996) «حواراً مع أمير الجماعة المسلحة أبو طلحـا عنتـر زوابـرى». البيانات الوحيدة عن سيرته الواردة فى الحديث تشير، بالإضافة إلى مولده بـالقرب مـن بوفريك فى 1970، إلى تطوعه فى الجماعات المسلحة وقربه من زعمائـها. أمـا بقيـة الحديث فهى مخصصة لتفنيد الاتهامات الموجهـة لـه بأنـه مـن الخـوارج، ولتـبرير التصفيـات الناجمة عن حقبة زيتونى، وللمجادلة ضد الجماعات المصرية والليبية التـى سحبت تأييدها للجماعة الإسلامية المسلحة فى يونيو 1996 وللتأكيد على الاسـتمرار فـى الخط «السلفى الجهادى» (ص5 إلى 16).

46. راجع ص 291.

47. هذا النص، الذى يقع فى ستين صفحة والذى قام بتحريره مسئول لجنة الشـئون الدينية فى الجماعة المسلحة أبو منذر بناء على طلب من أبو حمزة، وقدم لـه زوابـرى، عنوانه مسجوع – مثله مثل المنشورات الأخرى التى من النوع ذاته: *السيف البتـار، ردا على الذين طعنوا المجاهدين الأبرار فى الظهور وهم مقيمون عند الكفار*، (وهـو يعنـى بذلك أبو قتادة وأبو مصعب الذين انتقدوا الجماعة المسلحة بزعامة زيتونـى فـى يونيـو 1996). يتضمن هذا النص فى جوهره تبريراً لعمليات التصفية التى تمت خـلال إمـارة زيتونى ويقدم عنها عديداً من المعلومات وأيضاً وصفاً للمجتمـع الجزائـرى. (راجـع *الحاشية* 48). هذا النص الذى وزع فى جامع فينزبورى بارك فـى مـارس 1997، كـان موضوع بحث توضيحى فى الشهر التالى بقلم أبو حمزه فى كتيب يقع فـى *32* صفحـة تحت عنوان: *تلميع الأنصار للسيف البتار*، طبقاً للتراث المسلم التقليدى المـتزمت حيـث

كان علماء الدين يتراشقون بالكلمات، «موضحين» و«ملمعين» آراءهم الدينية وكانوا يثرونها بآرائهم الخاصة. فى حديث له معنا (لندن، فبراير 1998) أوضح لنا أبو حمزة أنه لاحظ وجود أخطاء فى *السيف البتار* بالنسبة للخط السلفى الجهادى، وأنه كتب «*التلميع*» لإعادة الجماعة الإسلامية المسلحة إلى الخط القويم. إنه مكتوب بأسلوب غاية في التحذلق مليء بالتعبيرات المقعرة والقديمة وهو يكاد لا يكون مفهوماً من قارئ له معرفة متوسطة باللغة العربية المعاصرة، ووظيفته فى الأساس هى إضفاء هالة من المرجعية على النص. راجع مقالنا:

« Le GIA à travers ses publications », *Pouvoirs*, n° 86, 1998, p. 82-84, pour la traduction française d'un extrait de ce dernier texte.

48. *السيف البتار*، العمل سابق الذكر: ص 39–40 (الفصل 8):

« Propos excellents sur la classification des gens de ce pays par le GIA ».

يذكر الكاتب فى مستهل الفصل أن الجماعة المسلحة لا تنعت المجتمع الجزائرى فى مجمله بالكفر (وهم فى هذا يتميزون عن التكفيريين) لأن «أساسه هو الإسلام». إلا أن النص يضع فى اعتباره فرض عقوبات على الذين يتخلفون أو يخشون الدخول فى *الجهاد*.

49. موضوع «التواطؤ» بين الجماعة الإسلامية المسلحة والإسلاميين عامة تم تحليله، على سبيل المثال، فى صحيفة *لوماتان* (التى تصدر فى الجزائر) فى عدد 7 أكتوبر 1997 بمناسبة اكتشاف مستندات تم العثور عليها إثر هجمات الجيش على «قواعد للإرهابيين» فى قرية قائد قاسم. على العكس من ذلك نقرأ فى:

Patrick Denaud, *Le FIS : sa direction parle...*, L'Harmattan, Paris, 1997.

رأياً لعديد من أعضاء المكتب التنفيذى للجبهة الإسلامية للإنقاذ فى الخارج، فى الجماعة الإسلامية المسلحة وهم يرون أن استراتيجيتها هى محصلة اختراقها من الأجهزة السرية الجزائرية. فيقول حـ. عبد الكريم نائب رئيس المكتب التنفيذى فى الخارج: «تجد داخل الجماعة الإسلامية المسلحة أناساً صادقين فى معتقداتهم المتطرفة وهم [...] ضحايا سهلة للأمن العسكرى الجزائرى: لحقت بهم بعض عناصر متسللة مكلفة فى الأصل بإقامة الصلة بين المتطلبات الخارجية والقرارات الداخلية لتجعلها فى تسلسل منطقى تام مع الواقع، بالنسبة للتلاعب الإعلامى » (ص167). نفس ما يقوله جعفر الهوارى، الرئيس السابق لرابطة «التعاضد» أو الأخوة الجزائرية فى فرنسا، الذى كان يمثل الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى فرنسا ذاتها، قبل أن يطرد منها فى نهاية 1994، وهو يصف زوابرى بأنه «أمى عمره 26 أو 27 عاماً وكل أسرته وأخوته من المجرمين السابقين وهو لا يعلم شيئاً ولم يتعلم قط، سواء معرفة علمية أو سياسية أو دينية. كيف يمكن أن يأتى بتصريحات لا يستطيع أن يقرأها؟ نفس الشىء ينطبق على جمال زيتونى، إنه بطبيعة الحال شخص يتم تحريكه من وراء الستار» (ص222). فى نهاية عام 1997 نشرت الجماعة الجزائرية فى بريطانيا العظمى، وهى منظمة مؤيدة للنضال العسكرى، كتيباً باللغة العربية عنوانه كتائب الجهاد تشهد على اختراق الأجهزة السرية للجماعة الإسلامية المسلحة. (لندن) ويضم الكتيب 22 بياناً صادراً عن مختلف الجماعات

المسلحة ظهرت فيما بين ديسمبر 1995 وسبتمبر 1997 قطعت علاقاتها مع زيتوني ثم زوابري، متهمة إياهما بأنهما ابتعدا عن الخط «السلفي الجهادي» وتحولوا إلى *التكفير*.

50. بيان زوابري رقم 51 المنشور في *الأنصار* رقم 165 بتاريخ 27 سبتمبر 1997 وكذلك شروح أبو حمزة موجودة في ك. الطويل، العمل سابق الذكر ص 280 وما بعدها.

51. راجع:

Luis Martinez, « Algérie : les enjeux des négociations entre l'AIS et l'armée », *Politique internationale,* 4/97, p. 499 sq.

52. في 6 يونيو أعلن مدني مرزاق «الأمير الوطني» للجيش الإسلامي للإنقاذ «التوقف النهائي للنضال المسلح» وهو ما أيده عباس مدني في 6/11 في خطاب وجهه إلى «صاحب السعادة الرئيس عبد العزيز بوتفليقه» موضحا: «إذا ما واصلتم السير على هذا الطريق الذي نقدره والذي يتواءم مع تطلعات شعبنا البطل، ستجدونني، بإذن الله، إلى جانبكم.» (*لوموند*، 13 و14 يونيو 1999).

53. تعبير «Import-Export»، («تصدير واستيراد») يشير في اللغة الساخرة الجزائرية إلى وسيلة إثراء كبار شخصيات النظام، وهم الذين يحتكرون استيراد المنتجات غير المصنعة محليا ويحرصون على عدم تصنيعها محليا في الجزائر حتى لا يؤثروا في نصيبهم من السوق. كانت هذه الواردات – التي يسدد ثمنها من ريع الصادرات البترولية، بواسطة ضمانات بنكية (بنوك مؤممة) وهي بنوك لهم عليها تأثير خاص – (الأدوية على سبيل المثال) ضمنت مكاسب هائلة للذين تحكموا فيها، في الوقت الذي كانت تعيق ظهور بورجوازية منتجة في الجزائر وخلق فرص عمل. وقد أعزى تدمير العديد من الشركات، خلال الحرب الأهلية، طبقا للإشاعات، إلى هذه «المافيا» (استيراد وتصدير).

6 ـ الإسلام السياسي المصري في غمار الخطر الإرهابي

1. راجع أماني قنديل:

Amani Qandil, « Lévaluation du rôle des islamistes dans les syndicats professionnels égyptiens», *in* B. Dupret (sous la dir. de), *Le phénomène de la violence politique : perspectives comparatives et paradigme égyptien,* Cedej, Le Caire, 1994, p. 282.

النجاحات التي حققتها القوائم التي تقدم بها الإخوان المسلمون في هذه «النقابات المهنية» التي تتشكل من أعضاء الطبقات الوسطى ترجع إلى عدة عوامل. أولاً تضخم عدد أعضائها من الشباب الناتج عن انفجار أعداد من دخلوا الجامعات في السبعينيات مما أدى إلى إفقارهم وهي ظاهرة مؤثرة بوجه خاص لدى الأطباء الجدد الذين يصعب عليهم إيجاد مرضى لديهم نقود يدفعونها للرعاية الصحية، وكثير منهم يعيش على مرتب صغير جداً من وزارة الصحة. في مقابل هذا العوز المادي يرد الإخوان المسلمون بتنظيم خدمات اجتماعية وخيرية، وهو نشاط تمرسوا عليه من خلال السيطرة على عديد من الجمعيات الخيرية التي تمولها أموال *الزكاة* التي يدفعها لهم أغنياء المسلمين

أو بدعم من البترو-دولارات القادمة من متعاطفين مصريين هاجروا إلى شبه الجزيرة العربية وكذلك من إسلاميين أو سلفيين محليين. علاوة على أن الإخوان بتقديمهم مشروع للتغير السياسي قد يرفع من قدر الطبقات الوسطى المتدينة، كانوا يقترحون حلا للإحباطات التى يشعر بها عديد من هؤلاء الخريجين الشبان والذين تبددت آمالهم في الارتقاء الاجتماعي بعد أن أصبحوا ضمن البروليتاريا. وأخيرا، ساعد امتناع الكثيرين جدا عن التصويت في الانتخابات النقابية على انتصار الأقلية النشطة والمنظمة تنظيما جيداً للإخوان. هذه الظاهرة الأخيرة هي التى أمدت السلطة بحجة استعادتها للسيطرة على نقابة المحامين في 1993. (بعد انتصار الإخوان في نقابات المحامين في 11 سبتمبر 1992). فصدر القرار بقانون ينص على أنه يتعين مشاركة 50% من أعضاء النقابة في التصويت لكي تصبح الانتخابات قانونية، وهو الشرط الذى لم يكن قائما وأدى إلى وضع النقابات تحت إدارة حكومية. راجع ص 312-313 وتعليقات نبيل عبد الفتاح في:

Nabil Abdel Fattah, *Veiled Violence. Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics in 1990s [sic]*, Sechat, Le Caire, 1993, p. 36-45 et 74-81.

2. راجع الجزء الثاني، الفصل الثالث.

3. تلا البرامج الإسلامية البرامج السياسية (11 ألف ساعة) والترفيهية (8 آلاف ساعة) على حين ألغت الرقابة البرامج «غير الأخلاقية» (مثل الرقص) أو تلك التى اعتبرت «غير مواءمة للقيم الإسلامية». في:

Al Ahram, 21 mai, et *Mayo*, 25 mai 1985, cités dans Ami Ayalon, « Egypt », *MECS*, 1984-1985, p. 351.

4. فيما بين 1981 و1984 أدى اعتقال عدة مئات من الناشطين الراديكاليين في المعتقلات ذاتها إلى تنشيط مجادلات واسعة فيما بينهم، انتهت بتحرير عديد من الكتيبات النظرية التى قام على أساسها التمييز بين مواقف مجموعة الجهاد من ناحية *والجماعة الإسلامية* من ناحية أخرى. بعد 1984، رفض الأوائل القبول بعمر عبد الرحمن «أميرا» بحجة أنه ضرير، على حين اعتبر الآخرون أن سجيننا (أ. الزمر) لا يستطيع أن يلبي شروط «الإمارة»على جماعة من المسلمين. حول هذا الجدل راجع: *تقرير الحالة الدينية في مصر 1995* تحت إشراف نبيل عبد الفتاح، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية *بالأهرام*، القاهرة، 1996 (نشير إليه فيما بعد بـ *تقرير 95*) (كذا) ص185-187.

5. أيمن الظواهري، وهو الذى سيؤدى دوراً هاماً في الشبكات الإسلامية الراديكالية في النصف الثاني من التسعينيات. من مواليد 1951، دكتور في الجراحة عام 1978 وهو من أسرة كبيرة في القاهرة تضم عديداً من الأطباء والدبلوماسيين. أحد أجداده كان سفيراً وآخر كان شيخاً للأزهر. نشط منذ سن المراهقة في الأوساط الإسلامية السرية في الحقبة الناصرية وانضم إلى مجموعة اغتيال السادات عن طريق عبود الزمر. ألقي القبض عليه في أكتوبر 1981 وبعد أن أفرج عنه في 1984، أمضى نهاية العقد في أفغانستان وتحرك بحرية في

أوروبا انطلاقاً من بلغاريا. راجع على وجه الخصوص *تقرير الحالة .. 1996* سابق الذكر، القاهرة 1998، ص280.

6. انظر الجزء الأول، الفصل الثالث.

7. في السبعينيات كان تعبير *الجماعات الإسلامية* يشير إلى الحركات الطلابية لكافة التيارات الإسلامية بصرف النظر عن توجهاتها. في منتصف الثمانينيات كان استخدام هذه الكلمة بالمفرد -جماعة- ويلحق بها أحياناً كلمة *متطرفة* لا يشير سوى إلى حركة سرية لجأت إلى العنف وأعلنت انضوائها تحت الزعامة الروحية للشيخ عمر عبد الرحمن.

8. حول هذا التعبير الإسلامي واستخداماته في أفغانستان والعربية السعودية، انظر الجزء الثالث، الفصل الثالث.

9. من مواليد 1938، مريض بالسكر وضرير منذ الشهر العاشر، درس العلوم الدينية (وهو اتجاه شائع بين فاقدي البصر الذين لا يعوقهم هذا من حفظ النصوص الدينية – مثلما هو حال الشيخ كشك، أحد نجوم الدعوة الإسلامية في السبعينيات). حصل على شهاداته من الأزهر في 1965، سُجن للمرة الأولى لمدة ثمانية عشر شهراً في أكتوبر 1970 عندما أصدر *فتوى* تحرم الصلاة على جمال عبد الناصر (الذي كان قد توفي لتوه) لأنه «كافر». بعد أن حصل على درجة الدكتوراة في عام 1977، سافر للتدريس في العربية السعودية حتى 1980، ثم أصبح «مفتي» قتلة السادات – ثم زودهم بفتوى تسمح لهم بمهاجمة الأقباط (انظر كتابنا):

Prophète et Pharaon, op. cit., p. 226).

تم القبض عليه عام 1981 وحكم ببراءته وأفرج عنه عام 1984. أنظر من بين مراجع عديدة *التقرير 96* ص 280. أما عن بقية تاريخ حياته التي تناولتها بتوسع كافة وسائل الإعلام بعد وصوله إلى الولايات المتحدة، انظر.

10. حول هذه الأحداث ولرؤية شاملة لموقف التيار الإسلامي في النصف الثاني من الثمانينيات اقرأ:

Alain Roussillon «Entre Al-Jihad et Al-Rayyan: phénoménologie de l'islamisme égyptien», *Maghreb-Machrek*, n° 127, janvier-mars 1990, p. 5-50 (ici, p. 25-26).

11. في يناير 1990، زكي بدر الذي كان قد نجا في الشهر السابق من محاولة اغتيال –وهو الذي كان يمثل الخط المتشدد– أعفي من منصبه ليحل محله عبد الحليم موسى، وقد أعفي بدوره في إبريل 1993 بعد أن قام بتشجيع لجنة للوساطة مشكلة من بعض رجال الدين، في فترة وصل فيها العنف إلى ذروته. تلاه اللواء الألفي الذي ظل في موقعه حتى مذبحة الأقصر في نوفمبر 1997. ثلاثتهم كانوا محافظين لأسيوط قبل تعيينهم وزراء وكانوا من المتخصصين في الإسلام السياسي الراديكالي.

12. عن هذه الشخصيات ودورها في الجزائر في الثمانينيات انظر ص 280.

13. الإحصائيات عن عدد الأقباط في مصر تعتبر موضوع مجادلات لا تتوقف بين الذين يريدون التقليل من أهمية المسيحية المصرية والذين يريدون تضخيمها. يساعد على ذلك عدم وجود تعداد مؤكد حول هذه المسائل. عن وضع الجالية القبطية المصرية يمكن الرجوع إلى أطروحة دينا الخواجة:

Dina El Khawaga, *Le renouveau copte : la communauté comme acteur politique,* Institut d'Études Politiques de Paris, 1993.

حول التوتر الديني في الوادي انظر:

Claude Guyomarc'h, « Assiout : épicentre de la "sédition confessionnelle" en Égypte », *in* Gilles Kepel (sous la dir. de), *Exils et royaumes, op. cit.,* p. 165-188.

14. راجع دراسة تمت على هذه القضية وقراءة عن «التمرد الديني» في:

Alain Roussillon, « Changer la société par le jihad. "Sédition confessionnelle" et attentats contre le tourisme : rhétoriques de la violence qualifiée d'islamique en Égypte », *in* B. Dupret (sous la dir. de), *Le phénomène de la violence politique, op. cit.,* p. 299 sq., et C. Guyomarc'h, art. cité, p. 171-172.

15. في ديسمبر 1992 (بعد ستة شهور من اغتيال فرج فوده) تقدم نصر أبو زيد، الأستاذ بكلية الآداب جامعة القاهرة بأعماله للترقي إلى كرسي الأستاذية. استنادا إلى تقرير سلبي كتبه أستاذ آخر، هو أيضا من الدعاة ومقرب من الإخوان المسلمين، رفضت ترقيته على أساس أن المتقدم – وهو ماركسي سابق – لا يحق له الكتابة عن الإسلام. الواقع أن نصر أبو زيد يقدم قراءة للنص القرآني تجعل منه خلقا إلهيا بالتأكيد، ولكنه معبر عنه بلغة وتصورات هدفها أن تكون مفهومة من مجتمع عاش في القرن السابع وبناء عليه يمكن تأويله تأويلا معاصرا غير حرفي (مثال ذلك الرق، الذي لا يحرمه القرآن والذي يذكره مرات عديدة، ولكنه غير واقعي اليوم بالنسبة لأي مسلم) اعتبر عمله هذا معصية لا تغتفر – بسبب مضمونه ذاته علاوة على كونه نابعا من شخصية علمانية – وأدى، على الرغم من مساندة عديد من المفكرين والجامعيين له، إلى هجوم قاس عليه من أعضاء المؤسسة الدينية قريبة الصلة بالإخوان المسلمين. في مايو 1993، تقدم بعض المحامين الإسلاميين متحججين برفض الترقية هذا بشكوى تطالب بالتفريق بين أبي زيد وزوجته على أساس أن نصر – بصفته كافرا – لا يجوز له أن يبقى متزوجا من مسلمة بعد أن رفضت محكمة أول درجة الدعوى على أساس أنه لا مصلحة قانونية للشاكين في القضية. نظرت الدعوى في نهاية الأمر باسم أحد إجراءات *الشريعة* وهي *الحسبة* على أساس أن لكل مسلم الحق في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». في يونيو 1995 قضت محكمة استئناف القاهرة بتطليق الزوجين دون موافقتهما. هاجرا إلى هولندا في الشهر التالي – وهما يعيشان فيها حتى الآن. بعض مقتطفات من أعمال هذا الجامعي متاحة بالفرنسية في:

Nasr Abou Zeid, *Critique du discours religieux,* Sindbad-Actes Sud, Paris, 1999. Lire sur cette affaire B. Dupret, « À propos de l'affaire Abû Zayd », *Maghreb-Machrek,* n°

151, janvier-mars 1996, p. 18 sq.; « Un arrêt devenu une "affaire" », *Égypte/Monde Arabe*, n° 29, 1er trim. 1997, p. 155 sq.; ainsi que « L'affaire Abû Zayd devant les tribunaux » (traduction d'extraits des jugements), *Égypte/Monde Arabe*, n° 34, 2e semestre 1998, p. 169-201. Voir également le dossier Nasr Abou Zeid publié par *Inter-Peuples*, n° 44, mars 1996.

16. شرائط الكاسيت للشيخ عمر عبد الرحمن نشرتها الصحافة المصرية المناهضة للتيارات الإسلامية – فقد رأى محرروها أن تطرفها ذاته سينقلب على صاحبها. فقد نشرت *المصور* في 4 ديسمبر 1992 حديث للشيخ الضرير اعتبر فيه إن السياحة التي تشهدها مصر هي بلا شك غير شرعية وتشكل معصية لا ريب في ذلك ومخالفة أكيدة [...] فإذا أخذت *الجماعة الإسلامية* على عاتقها مكافحة هذا الوضع فهي لا تفعل شيئا اخر غير واجبها في النهي عن المنكر. (راجع أيضاً *صباح الخير*، 24 ديسمبر 1992). أما الصحيفة الأسبوعية *الشعب* القريبة من آراء الإخوان المسلمين فقد نشرت مقالاً بقلم رئيس تحريرها عادل حسين، الماركسي السابق الذي تحول إلى التيار الإسلامي، كان له دوي كبير عن ما يجب أن يكون عليه الموقف الإسلامي والوطني بالنسبة للسياحة وهو يحتم أن تكون خاضعة لأحكام *الشريعة* ولأخلاقيات الإسلام. ويندد المقال أيضا بأمراء شبه الجزيرة (العربية) الذين يأتون إلى مصر لاستغلال مباهج العهر المحلي مثلما يندد بالسياح الإسرائيليين الذين ينشطون في مجال تهريب المخدرات والعملة المزيفة والسلاح ونشر مرض الإيدز (*الشعب*، 2 أكتوبر 1992، مذكور ومترجم في كتاب أ. روسيبيون المذكور أعلاه ص 307–309).

17. وهو أول مصادر الدخل، مع ما يحوله المهاجرون. فقد بلغ دخل السياحة في 1991–1992 أكثر من ثلاث مليارات من الدولارات. وقدر الرئيس مبارك في ديسمبر 1993 أن البلاد خسرت في ذلك العام مليارين من الدولارات التي كانت ستدرها السياحة: (*أخبار اليوم*، 11 ديسمبر 1993).

18. أحداث إمبابة تناولتها كثيرة من المقالات الصحافية والأبحاث السوسيولوجية والمؤلفات. عديد من عناصر البحث متاحة في: هشام مبارك، *الإسلاميون قادمون*، المحروسة، القاهرة 1995. وكذلك:

Ni'met Guenena et Saad Eddin Ibrahim, *The Changing Face of Egypt's Islamic Activism*, US Institute of Peace, septembre 1997.

وأخيراً فاني أدين لكثير من المعلومات الحديثة التي حصلت عليها من Patrick Haenni الذي قدم لي معرفته بأرضية الأمور السائدة في إمبابة. أرجو أن يتقبل مني هنا التعبير عن امتناني كله.

19. الصلات التي تربط الحركات الإسلامية الراديكالية التي تحولت إلى العنف (أو التي تدعي بأنها تحتويها) «بالأولاد الأشرار» ظاهرة تتكرر كثيرا في التسعينيات. بالنسبة لضواحي مدينة الجزائر، راجع:

M. Vergès, « Chroniques de survie dans un quartier en sursis », *in* G. Kepel (sous la dir. de), *Exils et royaumes, op. cit.*, p. 69 sq., et L. Martinez, *La guerre civile, op. cit.*

بالنسبة للمسلمين السود في الولايات المتحدة ولبعض ضواحي المدن الفرنسية راجع:

G. Kepel, *À l'ouest d'Allah, op. cit.*, première et troisième parties.

أما في باكستان فقد تزعم الحزب السني الراديكالي المناهض للشيعة لشكاري جانجفي (انظر الجزء الثالث، الفصل الثالث 367 – 368 والهامش رقم 13 من الفصل 3) شخص يدعى «حق نواز بيستول» يقارن بإحدى شخصيات *الجماعة* في إمبابة «حسن كاراتيه».

20. أهم الأحداث المناهضة للمسيحيين جرت في خريف 1991، بعد أن استغل من قاموا بها سلبية الشرطة التي كانت مترددة في الدخول إلى الحي في فترات القلاقل.

21. انظر الجزء الثالث، الفصل الخامس.

22. قام بتحليل هذه الظاهرة:

Sameh Eid et Partick, Haenni, « Cousins, voisins, citoyens. Imbaba : naissance paradoxale d'un espace politique », *in* Marc Lavergne (sous la dir. de), *Le pouvoir local au Proche-Orient*, 2000.

23. Nabil Abdel Fattah, *Veiled Violence, op. cit.*, p. 45.

24. لدراسة المجادلات الدائرة حول الحقوق بين الإسلاميين والوضعيين، راجع:

B. Dupret, « Représentations des répertoires juridiques en Égypte : limites d'un consensus » *Maghreb-Machrek*, n° 151, janvier-mars 1996, p. 32 sq.

25. عن تطورات الصراع على السيطرة على النقابات المهنية، راجع:

E. Longuenesse : Le "syndicalisme professionnel" en Égypte entre identités socio-professionnelles et corporatisme », *Égypte/Monde Arabe*, n° 24, 4e trim. 1995, p. 167-168.

26. راجع:

J. Bellion-Jourdan, « Au nom de la solidarité islamique... », art. cité.

27. راجع كتابنا:

Prophète et Pharaon, op. cit., p. 185-205.

28. حول لجنة الوساطة راجع:

A. Roussillon, « Changer la société... » art. cité, p. 315-318.

29. الهجوم الذي تعرض له حسني مبارك في 26 يونيو 1995 في العاصمة الأثيوبية لدى انعقاد القمة الأفريقية، هو بمثابة علامة رمزية لبلوغ الاعتداءات التي تعرضت لها الدولة، منتهاها، باغتيال السادات في أكتوبر 1981، ويشهد على مقدرة *الجماعة الإسلامية* التي أعلنت مسئوليتها عنه، على الرغم من أنه يدخل ضمن أسلوب *الجهاد*، المتخصص في ضرب قمة السلطة. فالهجوم يفترض الوصول إلى معلومات دقيقة وبنية تحتية دولية والتمكن من التعامل مع أسلحة متقدمة إلخ. أدانت الحكومة المصرية السلطة السودانية متهمة إياها بإيواء «العقل

المدبر»، مصطفى حمزة، الذى طلبت منظمة الأمم المتحدة من الخرطوم تسليمه للقاهرة. على الرغم من أن مصطفى حمزة ظهر بعد ذلك بأيام قليلة في أفغانستان، و«برأ» نظام حسن الترابى - الذى كان قد عقد قبل ذلك بثلاثة أشهر المؤتمر الشعبى العربى والإسلامى الثالث والذى مثلت فيه *الجماعة الإسلامية* والذى ندد فيه بالسلطات المصرية - فقد مورست ضغوط دولية قوية على الخرطوم. ويقال أن النظام السودانى أخرج بعد ذلك النشطاء المصريين من أراضيه.

30. ففى عام 1995، 93% من أعمال العنف التى تم حصرها (والتى تسببت في مجموعها فى مقتل 366 شخصاً، جرت فى صعيد مصر. (راجع تقرير 1995، ص190).

31. عن «الانحسار» الذى شهده عام 1996 راجع المعطيات الواردة فى *التقرير* 1996 ص235 وما بعدها.

32. راجع فيما بعد تطورات الهجوم على مركز التجارة العالمية فى نيويورك.

33. طلعت فؤاد قاسم المتحدث بلسان *الجماعة* فى الخارج، المتمتع بحق اللجوء السياسى فى الدانمارك حيث أقام فى 1993 بعد خروجه من أفغانستان، أصدر فيها مجلة *المرابطون* التى بدأت تظهر فى بشاور فى 1989. يقال أنه سافر إلى البلقان فى سبتمبر 1995 لتوثيق العلاقات فيها مع «الجهاديين» المصريين المحاربين فى البوسنة والذين كانت الجماعة قد فقدتهم. ولكن ألقى القبض عليه فى زغرب فى 12 سبتمبر، ثم أفرج عنه فى 14 منه، و«اختفى» فى السادس عشر. راجع *تقرير 1995*. ص 211-212 و:

R. Labévière, *Les dollars..., op. cit.*, p. 71-72.

34. فى 18 إبريل، فى اليوم ذاته الذى حدث فيه الهجوم على فندق *أوروبا* فى القاهرة، كانت المدفعية الإسرائيلية تدك مركز قوات الأمم المتحدة فى لبنان الذى لجأ إليه 350 مدنياً لبنانياً هروباً من آثار العملية العسكرية «عناقيد الغضب» التى شنتها إسرائيل انتقاماً من هجمات حزب الله. أدى القصف إلى مقتل 112 شخصاً وجرح 130 معظمهم من النساء والأطفال والشيوخ.

35. الأولوية للنضال ضد «العدو القريب» تدخل فى النظرية التى ناقشها كتيب عبد السلام فرج، مفكر المجموعة التى اغتالت السادات (راجع كتابنا:

Prophète et Pharaon, op. cit., chap. 7).

على لسان أيمن الظواهرى نددت مجموعة الجهاد بأى هدنة، مذكرة بأن العدو القريب (*المرتد*) هو أسوأ من العدو البعيد (*كافر أصلى*) (*راجع تقرير 1996*، ص *272*).

36. عن هذه الانتخابات راجع:

Sandrine Gamblin (sous la dir. de), *Contours et détours du politique en Égypte : les élections législatives de 1995,* L'Harmattan-Cedej, Paris, 1997, en particulier A. Roussillon, «Pourquoi les Frères musulmans ne pouvaient pas gagner les élections», p. 101 sq.

37. فى التصور القرآنى، تدوى كلمة *وسط* فى الآية 143 من سورة البقرة، التى يتم ترديدها كثيرا: «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا». عن حزب الوسط، *راجع تقرير* 1996. ص 217-230.

38. عدد القتلى انخفض من 366 عام 1995 إلى 181 فى عام 1996.

39. البيان الذى وصف مجزرة الأقصر بأنها «خطأ» نسب إلى أسامة رشدى، اللاجئ إلى هولندا وخليفة طلعت فؤاد قاسم: ذلك الذى رفض إيقاف الهجمات فى مصر الذى كان قد طالب به رفاعى أحمد طه، أحد الزعماء الآخرين للجماعة الذين بقوا فى أفغانستان.

40. هذه الظاهرة وصفها بذكاء باتريك هانى:

Patrick Haenni, « De quelques islamisations non islamistes », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée,* n° 85-86, 1999.

41. لرؤية متعددة الألوان والظلال عن التطور فى مصر، لأحد ألسنة حال أوساط الأعمال العالمية الفاينشال تايمز راجع:

Financial Times Survey : Egypt, 11 mai 1999.

«بدأ بعض رجال الأعمال الجدد الواثقون من أنفسهم يحققون لأنفسهم تأثيرا سياسيا، معدلين بذلك بطريقة غير مرئية من طبيعة النظام»، ويضيف المحرر أسفه لأنه «لا يبدو أن السيد/ مبارك يريد أن يسمح لظهور شخص ما، أو قوة سياسية أو مؤسسة ما يمكن أن تشكل تهديدا لانفراده بالسلطة»:

(David Gardner, « Reformist Zeal put to the Test », p. 1).

راجع أيضاً:

The Economist / A Survey of Egypt, 20 mars 1999, notamment les articles intitulés *Islamists in Retreat* (« La retraite des islamistes ») et *Sham Democracy* («Démocratie bidon»), p. 15-17.

7 ـ الحرب الخاسرة ضد الغرب

1. أثناء نظر قضية «الأفغان» المصريين فى بداية عام 1996 دفع محاميهم منتصر الزيات، وهو نفسه من أعضاء *الجماعة* الناشطين، بأن الدولة التى شجعت موكليه على الذهاب إلى *الجهاد* الأفغانى فى الثمانينيات لا تستطيع تجريمهم بهذه التهمة دون أن تنكر نفسها.

2. أدى بن لادن، من خلال شركاته للمقاولات العامة المنتشرة فى أنحاء العالم، دوراً هاماً فى تنقل عديد من الجهاديين موفراً لهم نقاط مختلفة للوصول إليها. راجع الفصل الثامن من الجزء الثالث.

3. راجع:

Peter Waldman, «How sheik Omar rose to lead islamic war while eluding the law...», *The Wall Street Journal*, 1er sept. 1993, p. A1.

يتضمن هذا المقال سيرة جامعة لعمر عبد الرحمن. اقرأ أيضاً:

M. A. Weaver, *A Portrait of Egypt, op. cit.*,

صورة شخصية متعمقة أكثر وموثقة للغاية للشيخ، مستندة على عديد من اللقاءات التى أجريت معه ومع المحيطين به أثناء إقامته فى أمريكا.

4. انظر الفصل السادس من الجزء الثالث حول موقف الوزير من التيار الإسلامى الراديكالى حتى تشكيل لجنة الوساطة. ظروف التحقيق والاعتقال فى السجون المصرية، نددت بها كثيراً منظمات حقوق الإنسان التى جرمت اللجوء المتكرر إلى التعذيب للحصول على الاعترافات والمعلومات.

5. النسخة الرسمية الأمريكية المقدمة بعد الهجوم على مركز التجارة العالمية فى فبراير 1993 تعزو منحه التأشيرة إلى «خطأ» وقع فيه – طبقاً للروايات المختلفة– موظف سودانى يعمل فى قنصلية الولايات المتحدة أو إلى خطأ فى الكومبيوتر. وهو تبرير يصعب تصديقه بالنظر إلى الشهرة التى يتمتع بها الشيخ، وإلى الفترات التى تفصل بين تحركاته وحصوله السريع على الإقامة الدائمة («البطاقة الخضراء») بعد وصوله (راجع ما بعده). انظر د. جهل:

D. Jehl, « Flaws in Computer Check Helped Sheik Enter US », *The New York Times*, 3 juillet 1993, p. 22.

6. صراعات حول الإدارة المالية للمركز واستخدام أمواله كانت وراء اغتيال شلبى فى مارس 1991.

7. L. Duke, « Trail of Tumult on US Soil », *Washington Post*, 11 juillet 1993, p. A1.

8. أنظر الجزء الثالث الفصل 7.

9. فى آخر تصريح استطاع أن يلقيه أثناء نظر قضيته فى 17 يناير 1996، تساءل الشيخ لماذا لم يقبض عليه لدى وصوله إلى الولايات المتحدة فى يوليو 1990، إن كان على رأس المؤامرة الإرهابية التى يتهم بها، وتساءل مستنكرا: كيف استطعت إذن الحصول على تأشيرتى حينذاك أى فى الوقت الذى كنت فيه أكبر زعيم لمنظمة *الجهاد* الدولية وأمير *الجهاد* فى أمريكا؛ كيف حصلت على البطاقة الخضراء فى ظرف شهر أو شهرين – ولم يدم اللقاء للحصول عليها أكثر من دقيقتين أو ثلاثة ؟:

US District Court, Southern District of New York, *United States of America v. Omar Ahmad Ali Abdel Rahman [et alii], Defendants,* S5 93 Cr. 181 (MBM), p. 185.

10. أثناء فترة احتجازه فى بداية الثمانينيات فى مصر، تزوج الشيخ مرة ثانية من شقيقة أحد المحبوسين معه وكان عمرها 18 عاماً. وقد سمح له بالزواج فى السجن. وقد دفع محاموه الأمريكيون بعد ذلك بأنه طلق إحدى زوجتيه.

11. من أجل إدانة الشيخ فى غياب أدلة قاطعة على اشتراكه فى الهجوم ذاته، جمع المدعى العام عدة قضايا معاً: اغتيال الزعيم المتطرف اليهودى مائير كاهان فى 5 نوفمبر 1990، على يد أحد الناشطين الإسلاميين المصريين الذى كان يرتاد أحد الجوامع الذى يديرها الشيخ، ومحاولة اغتيال الرئيس المصرى حسنى مبارك والهجوم على مركز التجارة العالمى وعدة مشاريع واغتيالات أخرى فى نيويورك. بنى الاتهام على تفسير بعض مقتطفات من خطبه الدينية وتسجيلات لأحاديثه مع الذى وشى به وكذلك على وقائع مادية فى القضيتين اللتين تمتا وهو يتخذ كمرجعية له مفهوماً نادر الاستخدام فى القانون الأمريكى – وهو ما أدى بالمحامين إلى وصفه بأنه اتهام «مفبرك». انظر:

US District Court, Southern District of New York, *Indictment S3 93 Cr. 181 (MBM),* 25 août 1993 (27 pages).

12. حول الدور الذى قام به المخبر المصرى الذى يعمل لحساب الـ FBI، عماد سالم، أحد ضباط الصف السابقين فى جيش بلده الأصلى، راجع على وجه الخصوص:

P. Thomas et E. Randolph, « Informer at Center of Case; Hero or Huckster, Salem Shaped Charges », *Washington Post,* 26 août 1993, p. A1.

13. وصل رمزى يوسف إلى نيويورك فى 2 سبتمبر 1992 قادماً من كراتشى وطلب حق اللجوء السياسى بعد أن وصل إلى الأراضى الأمريكية. سرعان ما تأقلم فى الدوائر القريبة من الشيخ وشارك مسكن عامل بناء فقير م. سلامة، من رعايا الأردن الذى من المعتقد أنه حصل فجأة على أموال ضخمة تسمح له بالحصول على متفجرات وعلى تخزينها. كما أنه علمه كيف يقود سيارة – إلا أن هذا الأخير كان أخرق لدرجة أنه دمر السيارة التى كانت تقلهما مما اضطرهما إلى البقاء لعدة أيام فى المستشفى. استأجر سلامة السيارة باسمه واضعاً عنوان جامع الشيخ عبد الرحمن عنواناً له فى جيرسى سيتى، وهى السيارة النصف نقل التى انفجرت فى جراج مركز التجارة العالمى. ولما كان قد سدد مقدماً مقدار مائتى دولار سائلة فقد عاد لاستردادها، بعد ساعتين من الانفجار، من الشركة التى أجرت له السيارة مدعياً أنها سرقت حتى يسترد المقدم. ولكنه اضطر الانتظار حتى 4 مارس لكى يحصل على نقوده فى الوقت الذى كان ضباط الـ FBI فى انتظاره بعد أن تمكنوا من التعرف على السيارة. أما السيد/ يوسف فقد غادر الأراضى الأمريكية فى 28 فبراير وتم القبض عليه

فى باكستان فى فبراير 1995 وتـم ترحيلـه ثـم قـدم للمحاكمـة وحكـم عليـه فـى الولايات المتحدة فى يناير 1998 دون أن يكشف عن الأسـرار المحيطـة بـه. راجـع:

« The Bombing : Retracing the Steps », *The New York Times*, 26 mai 1993, p. B1.

يبدو من هذه القضية أن السيد/ سلامة متخلـف عقليـاً ويحـق للمـرء أن يتسـاءل إن كان قد دفع ودون أن يدرى كى يترك ورائـه كـل الآثـار التـى سـمحت بـالتوصل إليه، على حين يظهر أن رمزى يوسف «محترف» إرهـاب وتلاعـب بـالآخرين.

14. من الحى الفقير المسمى «ليتل إيجبت» فى جرسى سـيتى، يمكـن مـن بعيـد عبر المستنقعات مشـاهدة البرجين التـوأم الذيـن يشـمخان فـوق مشـهد مانـهاتن السفلى، كأنهما صرح وثنـى يسـحق بارتفاعـه وفحـش ثرائـه المـهاجرين الفقـراء الذين يُصلّون فى هذا المكان الضيق؛ جامع السلام الـذى يشـرف عليـه الشـيخ عبـد الرحمن. فى الفترة ذاتها، فى الجزائر، كان الشباب الإسلامى يـهزأ مـن تمثـال أقيـم فوق المركز التجارى *رياض الفتح* فـى مرتفعـات مدينـة الجزائـر باعتبـاره رمـزا لوثنية الدولة وأطلقوا عليه اسم *هُبَل* إشارة إلى وثن مكـة فـى الفـترة السـابقة علـى الإسـلام..

15. وهكذا فإن مقر نشرة مجموعة الجـهاد - *المجـاهدون* - موجـود فـى لنـدن وموضوع تحت إشراف مسئولين اثنين عـن الحركـة، علـى حيـن يتكفـل آخـرون بالإشراف على نشاط اللجنة الدوليـة للدفـاع عـن المضطـهدين، وهـى تنشـط فـى مجال حقوق الإنسان. راجـع تقريـر 1996، ص 279.

16. يطلق أعداء هذه المجموعـة عليـها اسـم «طلائـع الفـاكس»، إشـارة إلـى ضعف قاعدتها الاجتماعية والكمية الوفـيرة لإنتاجـها مـن الفاكسـات، ويديرهـا مـن لندن ياسر توفيق السرى، وتنشر أيضا نشـرة علـى الإنـترنت: *المرصـد الإعلامـى الإسلامى*، وهو ينشر ويبث العديـد مـن البيانـات وعنـاصر المعلومـات المنحـازة للتيار الإسلامى الدولى (الشيشان) إلـخ.

17. انظر الجزء الثالث، الفصل الرابع.

18. عن المصالحة بين مسئولى *الجماعة الإسلامية* ومجموعة الجهاد فى لنـدن فـى 1996 راجع *تقرير 1996* ص 283.

19. السيد/ كمال الهلباوى المقيم فـى لنـدن «المتحـدث الدولـى باسـم الإخـوان المسلمين فى الغرب» وهو سورى الجنسية هـو أول شـخص غـير مصـرى يتولـى مسئوليات من هذا النـوع.

20. فى عام 1999 قام السيد/ غنوشى بأداء دور الوسيط بين الرئيس الجزائرى عبـد العزيز بوتفليقة وبعض المسئولين الإسلاميين من أجل الإعداد لـ«الوفاق الوطنى» الـذى تمت الموافقة عليه فى استفتاء شهر سبتمبر.

21. عن هذه المؤسسة راجع:

G. Kepel, *À l'ouest d'Allah, op. cit.*, p. 178-182.

وهى تؤدى أيضاً دوراً تأهيلياً وتنسيقياً بين المسئولين الإسلاميين فى مختلف البلاد الأوربية التي تستطيع الإقامة فيها من أجل كتابة المقالات والكتب على سبيل المثال. وقد أقام فيها على سبيل المثال رئيس الوزراء الجزائرى السابق عبد الحميد الإبراهيمى الذى أصبح قريب الصلة بالجبهة الإسلامية للإنقاذ وألف فيها كتابه *العدل الاجتماعى والتنمية فى الاقتصاد الإسلامى*،

Justice sociale et développement en économie islamique, La Pensée Universelle, Paris, 1993.

كما أقام هناك السيد/ طارق رمضان، مدير جمعية مسلمى ومسلمات سويسرا وهو اليوم زعيمها الأول صاحب الشعبية الضخمة لذلك التيار فى أوروبا المتحدثة بالفرنسية، وقد عمق فيها أفكار مؤلفاته الحديثة.

22. بتجميعه الشباب الهندى-الباكستانى، حول برنامج راديكالى، وقد ملأوا الاستاد، خرج السيد، بكرى عن إطار *اتفاق الجنتلمان* الضمنى الذى كانت تسير على هداه العلاقات بين الإسلاميين الراديكاليين والسلطات البريطانية، والذى كان يتضمن أن مثل هذا العمل «التبشيرى» لا يتم إلا بالنسبة للخارج. فى عام 1996 أسس حركة «المهاجرون»، وفى اللقاء التالى الذى كان من المفروض أن يحضره المتحدث الدولى بلسان الإخوان المسلمين تم منعه فى أغسطس 1996.

23. عن هذه الشخصيات أنظر الجزء الثالث، الفصل الخامس.

24. عن («التعاضد») الأخوة الجزائرية فى فرنسا FAF، والـ *Le Critère*، راجع كتابنا: *À l'ouest.., op. cit.,* chap. 3.

25. فى حديث أدلى به لـ صحيفة *لوموند* بتاريخ 17 نوفمبر 1993، بعد العملية التى قامت بها الشرطة ضد الأوساط الإسلامية فى فرنسا بعد اختطاف الجماعة الإسلامية المسلحة لثلاثة دبلوماسيين فرنسيين فى الجزائر، رد الوزير على سؤال يقول: «لماذا لم يتعرض النشطاء المتطرفون المشهورون مثل السيد/ صحراوى على سبيل المثال وهو أحد مؤسسى الجبهة الإسلامية للإنقاذ المقيم فى باريس لأية مضايقات؟» قائلا: «سلوك السيد/ صحراوى كان سليما على طول الخط: فقد احترم قوانيننا وطالب بالإفراج الفورى وغير المشروط عن الرهائن الفرنسيين الثلاثة. - بناء على طلبكم ؟ - قد يكون التعبير هنا فيه مبالغة... وفى جميع الأحوال فهو قد فعل ذلك». وفى صحيفة *لوموند* عدد 15 أكتوبر 1994، وبعد أن سئل عن حقيقة الاتصالات بين السلطات الفرنسية والسيد/ رباح كبير المتحدث باسم الهيئة التنفيذية للجبهة الإسلامية للإنقاذ فى الخارج (IEFE) أجاب: «لا توجد اتصالات مع رباح كبير. هذه هى أقاويل الأمريكيين! وعلى العموم فإذا نحن أردنا إقامة علاقات مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ فلن نذهب بعيداً. فصحراوى مقيم فى باريس. إذا أردنا معرفة وجهة نظر جبهة الإنقاذ فذلك ليس صعبا علينا».

26. مورست هذه السياسة فى المملكة المتحدة وقد حصلت على الرضا الكامل للتيار الإسلامى المحلى. لم يمر مؤتمر واحد من المؤتمرات العديدة التى

انعقدت حول الإسلام فى أوروبا والتى نظمت فى التسعينيات بمبادرة منه دون أن يذكر النموذج البريطانى كمثل يحتذى ويندد فى الوقت ذاته بشدة بفرنسا.

27. مؤتمر اتحاد المنظمات الإسلامية فى فرنسا الذى كان ينعقد فى ذلك الوقت فى لوربورجيه وكان موعده هو احتفالات عيد الميلاد فى أوروبا، لم يتطرق أبداً إلى المسألة الجزائرية وإنما إلى مواضيع مثل الديموقراطية والجمهورية والعلمانية. وكان يستهدف التعبير للسلطات الفرنسية عن اعتمادهم لمقولات الخطاب السياسى السائد.

28. بعد اغتيال المساحين الجغرافيين الفرنسيين فى الغرب الجزائرى فى أكتوبر 1993 والذى أعلنت الجماعة الإسلامية المسلحة مسئوليتها عنه، طالت عملية بوليسية واسعة النطاق فى فرنسا أكثر من مائة وعشر أشخاص، قيل إنهم مرتبطون بالتيار الإسلامى الجزائرى.

29. معظم من تم طردهم وجدوا بعد ذلك ضمن قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى المنفى- ونددوا بعمل الجماعة الإسلامية المسلحة (راجع تصريحات د. الهوارى، الرئيس السابق للإخوة الجزائرية فى فرنسا فى:

P. Denaud, *Le FIS..., op. cit.,* voir p. 272-273, et note 49).

ولكن أعلن «الجزأرة» بقيادة محمد السعيد اعتباراً من مايو 1994 ولائهم لـ«أمير» الجماعة الإسلامية المسلحة شريف قوسمي، كما أن الأخوة FAF فى جوهرها كانت من الاتجاه «الجزأري». شريط الفيديو الذى تضمن «بيان الوحدة» وكان يصف احتفال إعلان الولاء، يجرى تبادله منذ فصل الصيف فى الأوساط الإسلامية فى أوروبا.

30. السيد/ كشات وهو شخصية معروفة جيداً فى الوسط المسيحى وأوساط الجمعيات، حصل على حملة تضامن قوية معه. وقد تم حفظ قضيته، واهتم بعد ذلك بأن يجعل من مسجده «مساحة للتبادل الفكرى» نظمت فيه محاضرات عديدة، دعى إليها محاضرون من كافة المشارب.

31. حكم على قادة حركة الشباب الإسلامى فى المغرب بأحكام قاسية فى بداية الثمانينيات. أدى مرور بعض منهم عبر الجزائر -وهم من المعروفين جيدا من السلطات المغربية- إلى أن أسرعت تلك الأخيرة باتهام الأجهزة الخاصة التابعة للدولة الجارة بأنها هى التى أوعزت بالهجوم الذى حدث فى مراكش، وفى الوقت ذاته كانت السلطات الجزائرية تتهم فيه المملكة الشريفية بأنها تغمض أعينها على أنشطة الجماعة الإسلامية المسلحة على الجانب الآخر من الحدود بين البلدين. وكما حدث بالنسبة لقضية مركز التجارة العالمي (الأولى) فإن العمل الإرهابى يخلط بين التوجهات الناشطة والتلاعب المحتمل حدوثه من خلف الستار بواسطة الأجهزة المتخصصة، دون أن يكون فى الإمكان فك اشتباك كل تلك الخطوط بدقة.

32. عن هذه القضية يمكن الرجوع إلى أهم مقتطفات من المحاضر الرسمية للقضية التى نظرت فى ديسمبر 1996 فى:

Le procès d'un réseau islamiste, textes réunis par C. Erhel et R. de La Baume, *op. cit., ainsi que notre article* « Réislamisation et passage au terrorisme : quelques hypothèses de réflexion», *in* Rémy Leveau (sous la dir. de), *Islam (s) en Europe. Approches d'un nouveau pluralisme culturel européen,* Les Travaux du Centre Marc-Bloch (n° 13), Berlin, 1998, p. 107-119.

33. عن التهديدات التي وجهت للشيخ صحراوى فى بيان الجماعة الإسلامية المسلحة، انظر الجزء الثالث، الفصل الخامس. مناصرو موضوع التلاعب بالجماعة يلاحظون أن اغتياله كان قد أعلن عنه تقريبا فى مقال للصحيفة اليومية الجزائرية *لاتريبون* قبل أيام قليلة.

34. راجع تصريحات بوعالم بن سعيد، فى 3 يونيو 1999، معلناً انتماءه للجماعة الإسلامية المسلحة ومنكرا أى صلة له بالأمن العسكرى، *لوموند*، 5 يونيو 1999. توجد دراسة شاملة للحكم بإحالة القضية فى صحيفة لوموند، أول يونيو 1999، ومحاضر جلسات يومى 3 و4 يونيو. وقد تراوح المتهمون بين رفض «المحكمة الصليبية» مشيرين إلى «عدل الله» و«التهجم» على القضاة والإنكار بالنسبة لبعض منهم انتماءهم للجماعة الإسلامية المسلحة.

35. هذه الرؤية التى أكدها خلال نظر القضية بعض المحامين فى قضية يونيو 1999، تشك فى أن يكون رئيس ومنسق الشبكة الإرهابية، على توشنت، المكنى «طارق» -والذى اغتالته الشرطة فى مدينة الجزائر 27 مايو 1997 - عميلا مدسوسا من «الأمن العسكرى» الجزائرى. ونحن نكتب هذه السطور فى خريف 1999، وفى الوقت الذى لم تنته فيه الإجراءات القانونية الخاصة بالهجمات، لم يكن هناك أى عنصر مادى لا يقبل الجدل يسمح بتأكيد هذه الحجة ولا بضحدها تماما. من هذا الاتجاه تعيد هذه المناطق الغامضة التى تلف الهجمات بغلاف من الظلال، إلى الذاكرة ولو جزئيا، الحجة التى حكم بسببها على الشيخ عبد الرحمن فى يناير 1996 فى نيويورك.

36. قبل وقوع الاعتداءات بثلاث سنوات أجرى بالصدفة عالم الاجتماع الألمانى ديتمار/لوخ Dietmar Loch حديثا مطولا مع خ. قلقال وكان يجرى فى ذلك الوقت بحثا عن الشباب القادم من أوساط المهاجرين فى ضواحى مدينة ليون. وقد نشر نص هذا اللقاء حرفيا فى صحيفة *لوموند*، 7 أكتوبر 1995.

37. راجع دراستنا فى: *À l'ouest d'Allah,* p. 55-56. كان مالكولم، تلميذاً مجداً أراد أن يدرس ليكون محامياً، ثم استمع إلى مدرسه الأبيض بعد أن أسر له بطموحاته يقول له إنه من الأفضل له أن يصبح نجارا وهى مهنة تلائم أكثر شخصاً أسود. بعد أن اصبح أحد الشخصيات الشهيرة فى روكسبورى (غيتو السود فى مدينة بوسطن) تم القبض عليه بتهمة السرقة وإخفاء المسروقات، أخذ يراسل وهو فى السجن زعيم *أمة الإسلام* الحاج (إليجا) محمد واعتنق الإسلام ومترجما انفصاله عن المجتمع من خلال الإجرام إلى طلاق سياسى دينى.

38. راجع:

Farhad Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Flammarion, Paris, 1997.

39. حول هذه الحركات راجع كتابنا المذكور *À l'ouest*.. راجع أيضاً كتاباً يعطي الكلمة للشباب الناشط في تلك المنظمات:

Jocelyne Cesari : *Musulmans et républicains*, Complexe, Bruxelles, 1997.

40. عناصر التأويل تلك لحديث فلقال نتناولها في مقالنا:

« Réislamisation et passage », art. cité, p. 108-109.

41. انظر صحيفة ليبراسيون، 8 يونيو 1999.

42. راجع حول هذه النقطة الأعمال المستندة إلى معطيات ديموجرافية لـ:

Michèle Tribalat, *Faire France*, La Découverte, Paris, 1996.

43. انظر موقع الإنترنت لـ UOIF وشقيقتها في أوساط الشباب JMF التي فوضت إليها مهمة تنظيم لقاءات لوبورجيه في عيد الميلاد. لم يعد هذا الموقع منظماً في نهاية 1999.

44. في بيان بتاريخ 26 أكتوبر 1999 رأت الـ UOIF أن تدرس إقامة منظمة مسلمي فرنسا، توحد فيها طائفة (المسلمين). وجاء في البيان أن «مصاحبة السلطات العامة (لها) غير مستبعدة، بل إنها على العكس مفضلة بشرط أن تتحاشى أي تدخل من جانبها وأن تعمل على حماية حرية اتخاذ قرار الطائفة وعلى أن لا تفرض عليه نموذجا تنظيميا ما أو أن تعيق تحركه، وعلى العموم فإن تصريحات السيد/ وزير الداخلية في هذا الصدد تعتبر في الواقع مطمئنة».

8 ـ أسامة بن لادن وأمريكا: بين الإرهاب والاستعراض الكبير

1. يرى ميلتون بيردن، وهو موظف كبير - متقاعد من الـ CIA (وكالة المخابرات المركزية)، وكان مسئولاً عن المساعدة التي قدمتها الوكالة لـ «الجهاد» الأفغاني، ثم رئيساً لمكتب الوكالة في السودان، أن المعالجة القضائية والإعلامية لبن لادن من الولايات المتحدة تتسم بالتسطيح السهل: «ربط أي عمل إرهابي معروف خلال العقد الماضي به (ابن لادن) هو إهانة (لذكاء) معظم الأمريكيين؛ وهذا لا يشجع بالتأكيد حلفاءنا على أخذنا بعين الجد في هذا الأمر». راجع: http://www.pbs [...] bearden.html, *op. cit.* . الأدبيات التي تخصصت في الحديث عن هذه الشخصية والتي بدأت في الظهور وأنا أكتب هذه السطور (نهاية عام 1999) يتميز من بينها كتاب ضخم ليوسف بودانسكي:

Yossef Bodansky, *Bin Laden. The Man who Declared War on America*, Prima Publishing, Californie, 1999.

وبودانسكي خبير في الاستخبارات لدى مجلس النواب الأمريكي، يخلط بين كمية ضخمة من المعطيات، بعضها صحيح ويمكن التحقق من صحته وعديد من العناصر الأخرى غير قابلة للتحقيق (لم يذكر مصدراً واحداً منها) وتحليل شامل يبدو في الوقت ذاته وهميا ومرتبطاً بمصالح معينة؛ وهو هدف لهجوم منتظم من

أصحاب الأقلام الإسلامية الراديكالية (راجع العرض الذى قدمه عبد الوهاب الأفندى، الكاتب السودانى المقيم فى لندن، لهذا الكتاب فى صحيفة *القدس العربى* 27 و29 سبتمبر 1999، تحت عنوان «يكذب فى المتوسط مرتين فى الجملة الواحدة» وكذلك على موقع على الإنترنت Azzam Brigades .

2. كنوع من الفكاهة يذكر كاتب هذه السطور أنه فوجئ، وهو يتصفح المجلة المخصصة للرجال *اسكواير* Esquire، باكتشاف ريبورتاج عن بن لادن وحديث معه بين موضوعات أخرى «عارية جدا» وإعلانات عن الكونياك والويسكى ونصائح لتحسين الأداء الجنسى للقارئ

(« Osama bin Laden : An Interview with the World's Most Dangerous Terrorist », *Esquire,* février 1999).

3. من بين الأشياء الخاصة بالتديّن الشعبى المختلفة المخصصة لبن لادن حصل المؤلف على صورة ضخمة – نتيجة عام 1999 أصدرها حراس السلام الإسلاميون باسلام أباد *Islamic Peacekeepers*، تزينها صورة فوتوغرافية للبطل داخل هالة، على طريقة تصويرهم لرجل صوفى صالح (ومعه صورة للمسجد الحرام فى مكة) تعلوها بالعربية والأردية عبارة «أخرجوا اليهود والنصارى من جزيرة العرب»، راجع هامش 18. وبجانب العلم الأمريكى الممزق كتبت بالإنجليزية هذه الشعارات:

«Jehad is holy war against America » et « Allah is only superpower ».

أتقدم بالشكر لبليون – جوردان لأنه قدم لى هذا المستند الذى تم الحصول عليه فى باكستان فى ربيع 1999. بعد الصيف نزعت السلطات فى باكستان الإعلانات التى من هذا النوع.

4. فى عام 1979 تعرض أحد أشقاء بن لادن، محروس، لمضايقات بعد الهجوم على المسجد الحرام فى مكة الذى شنه المتآمرون الملتفون حول جهيمان العتيبى (راجع ص 195 وهامش 2). الواقع هو أن شاحناته كانت تدخل وتخرج من الجامع بلا تفتيش ويبدو أن المهاجمين قد استخدموها للدخول إلى المكان المقدس. إلا أن قوات الأمن (ومستشاريهم الفرنسيين) احتاجوا أيضا لمجموعة المقاولات العامة لاستعادة المكان وذلك لأن آل بن لادن وحدهم كانوا يمتلكون الخرائط التفصيلية له. راجع:

« About the Bin Laden Family »,

http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/binladen/who/family/html.

5. الفرع المصرى للمجموعة الذى يديره عبد العزيز شقيق أسامة، يعمل فيه على ما يبدو نحو 40.000 شخص ويجعلها ذلك أكبر شركة أجنبية خاصة تعمل فى هذا البلد، انظر:

« About the Bin Laden Family », op. cit.,

6. راجع التمهيد، الفصل الثاني عن العلاقات بين السلفيين والوهابيين والإخوان المسلمين.

7. انظر الجزء الثاني، الفصل الثاني.

8. عن الإفراج عن معظم المتهمين في قضية اغتيال السادات والتمرد في أسيوط في عام 1981 انظر الجزء الثاني، الفصل الثاني.

9. انظر الجزء الثاني، الفصل السابع.

10. قال لنا عديد من الذين تحدثنا إليهم أن عزام كان متوافقاً مع ممولية السعوديين وكان يريد حصر «الجهاديين» داخل أفغانستان، على حين كان بن لادن يؤيد نشر *الجهاد* على مستوى العالم. تصطدم هذه النظرية بدراسة نصوص وخطب عزام (انظر الجزء الثاني، الفصل الثاني) التي يطالب فيها بتوسيع نطاق المعركة إلى كافة الأراضي التي يتعين، طبقاً لرؤيته، إعادة نشر سيادة الإسلام عليها.

11. النظام العراقي البعثي القائم على أيديولوجيا علمانية وقومية عربية، يتعرض لهجوم عنيف على أنه «كافر» و«مرتد» في الأوساط الإسلامية. أثناء الحرب العراقية الإيرانية فيما بين 1980 و1988، أسكتت الدول العربية المحافظة في شبه الجزيرة العربية هذه الهجمات، على حين كان النظام الإيراني الخوميني على العكس يستخدمها بكامل طاقته (انظر الجزء الثاني، الفصل الأول). بعد غزو الكويت ووصول قوات التحالف الدولي «الصليبي» على الأرض السعودية، توحد «السلفيون الجهاديون» والنظام العراقي في عدائهم للسلطة السعودية (انظر الجزء الثالث، الفصل الأول).

12. انظر الجزء الثالث، الفصل الثاني.

13. انظر الجزء الثالث، الفصل الأول.

14. في عام 1992 و1993 شارك يمنيون وأجانب من قدماء أفغانستان في زعزعة الحزب الاشتراكي الذي كان يسيطر حينذاك على السلطة في الجنوب وكان قد توحد مع الشمال في مايو 1990. زعيمهم، طارق الفاضلي كان محبوساً في عدن بتهمة إقامة علاقات متواصلة مع بن لادن، وكان مقيماً في الخرطوم في ذلك الوقت. عن التيار الإسلامي اليمني -الذي لا نستطيع معالجته في إطار هذا العمل- يمكن الرجوع فيه بوجه خاص إلى:

J.-M. Grosgurin, « La contestation islamiste au Yémen », *in* G. Kepel (sous la dir. de), *Exils et royaumes..., op. cit.,* p. 235-250; Paul Monet, *Réislamisation et conflit religieux à Aden,* mémoire de DEA, IEP de Paris, 1995; P. Dresch et B. Haykel, « Stereotypes and Political Styles : Islamists and Tribesfolk in Yemen », *International Journal of Middle Eastern Studies,* vol. 27/4 (1995); F. Mermier, « L'islam politique au Yémen ou la Tradition contre les traditions ?», *Maghreb-Machrek,* 1997, ainsi que L. Stiftl, «The Yemeni Islamists in the Process of Democratization», *in* R. Leveau, F. Mermier et U. Steinbach (sous la dir. de), *Le Yémen contemporain,* Karthala, Paris, 1999, p. 247 sq. Dans ce dernier ouvrage, les activités de T. al Fadli et ses rapports

avec ben Laden sont évoqués par B. Rougier, «Yémen 1990-94: la logique du pacte politique mise en échec», p. 112-114.

15. راجع حديثاً مع بهاء الدين حنفى أحـد المفكريـن فـى المجـال الاسـتراتيجى للنظام السودانى فـى:

Mark Huband, *Warriors of the Prophet*, Westview Press, Boulder, 1998, p. 37.

16. انظر المرجع ذاته ص40. وأيضاً:

Indictment, US Government, 4 nov. 1998, dans http://www.pbs..o.c....alqaeda.html., et «Déclaration de *jihad*», 23 août 1996.

17. أدى على وجه الخصوص دوراً رئيسـياً فـى قـرار فتـح الطريـق السـريع المسمى *التحدى* الذى يربط بين العاصمة وبور سـودان بطـول 800 كـم. يقـال إنـه خسر 150 مليون دولار فى العملية لأن الحكومة السـودانية لـم تسـدد لـه مسـتحقاته قط.

18. يظهر هذا الشعار باللغة العربيـة فـى صـورة «معدلـة»: *أخرجـوا اليـهود والنصارى من جزيرة العرب* على معظـم المسـتندات والأفيشـات إلـخ التـى تشـيد بين لادن. وهو يرجع إلى كلمة قالها الرسول وهو علـى فـراش المـوت والتـى تـرد فى بيان الجهاد فى صيغتين: أحدهمـا «أخرجـوا المشـركين مـن جزيـرة العـرب» (طبقا لما جاء فى البخارى) والأخـرى هـي «إن بقيـت علـى قيـد الحيـاة سـأخرج بمشيئة الله اليهود والنصارى من جزيرة العـرب» (طبقـا لمـا جـاء فـى مجموعـة لاحقة: *صحيح الجامع الصغير*). أعطـى بـن لادن بدمجـه الصيغتيـن معنـى أقـوى لها فقد جعل من الرسول أول بطل *للجـهاد* ضـد «التحـالف الصـهيونى-الصليبـى». جزء كبير من الأحاديث المذكورة فى هـذا الإعـلان مـأخوذة عـن *صحيـح الجـامع الصغير* الذى لا يُعتمد عليه مثلما يُعتمـد علـى البخـارى. يعتـبر تفضيـل الأحـاديث المسماه «ضعيفة» أحد العلامات البـارزة فـى أدبيـات التيـار «السـلفى الجـهادى». الإعلان المنشور عـن طـرق الفـاكس بعنـوان: *إعـلان الجـهاد علـى الأمريكييـن المحتلين لبلاد الحرمين* يتضمن ترجمتيـن إنجلـيزيتين (تتباينـان فـى لهجتـهما نوعـا ما): إحداهما نضالية على موقـع:

Azzam Brigades (http://www.azzam.com/html/body5Fdeclaration.html).

والأخرى تدعى أنها «دقيقة للغاية» قامت عليها لجنة الدفـاع عـن الحقـوق الشـرعية المعروفة بشعار CDLR *راجع ص 329 بعنوان:*

« *The Ladenese Epistle*», accessible sur le site de MSANEWS (http://msanews.mynet-net. MSANEWS/199610/19961012.3.html).

19. ذكرت بالترتيب: فلسطين، العـراق، لبنـان، طجيكسـتان، بورمـا، كشـمير، آسام، الفلبيين، أوجادين، الصومال، اريتريا والبوسنة الهرسـك. فيمـا عـدا فلسـطين تعتبر الأوضاع الأخرى المذكورة حديثة وتشهد علـى «الثقافـة الإعلاميـة» للكـاتب،

الذى يجعل منها معا مرة واحدة «مؤامرات على الإسلام» علـــى الرغـم مـــن التنـــوع الهائل فى أسباب الصراعات المذكـــورة.

20. كنا ننتظر من بن لادن استنكاراً للمعـــاملات بالفـــائدة (الـــذى يعتبرهـــا التيـــار الإسلامى ربا) إلا أننا نجده يقول فى إعلانه أن الحكومـــة عليـــها لشـــعبها «أكـــثر مـــن 340 مليار ريال، دون أن نضـــع فـــى الحســـاب الفوائـــد التـــى تـــتراكم علـــى المبلـــغ يوميـــا».

21. بالإضافة إلى الملك فـــهد فـــإن الأمـــيرين المذكوريـــن بالاســـم فـــى الـــهجوم عليهما هما: سلطان، وزير الدفاع وعلـــى وجـــه الخصـــوص: نـــايف وزيـــر الداخليـــة الذى استمع لنصيحة وزير الداخلية المصرى السـابق زكـــى بـــدر (الـــذى نحـــى عـــن السلطة عام 1992 لأن سياسته كانت عنيفة جداً فـــى قمعـــه للإســـلاميين وانتـــهت إلـــى عدم جدواها: انظـــر الجـــزء الثـــالث، الفصـــل الســـادس، والـــهامش رقـــم 11) وهـــو المسئول عن قمع الإسلاميين السعوديين. فى المقابل، فـــإن ولـــى العـــهد، الأمـــير عبـــد الله الذى تعتبره هذه الدوائر «متديناً»، فلم يـــأت ذكـــره.

22. انظر الجزء الثالث، الفصل الثاني.

23. المقتطفات الخاصة بالمغول المذكورة تذكر بالتى استخدمها عبد الســـلام فـــرج، مفكر مجموعة قتلة السادات، فى كتيبه *الفريضة الغائبة*، راجع كتابنا:

Prophète et Pharaon, op. cit., p. 210-213.

كما نسجل أيضاً رجوعه إلى الكتاب ورقم الصفحة (وهو: مجموعـــة الفتـــاوى، المجلـــد الخامس 506) وهو شيء غير عادى فى مثل هذه البيانات، ونجده أيضاً عند فرج.

24. لم نستطع التعرف على ما اســـتهدفته هـــذه الرغبـــة التوحيديـــة. يمكـــن فـــى الغالب أن نرى فيها انفتاحاً نحو عراق صدام حسين ومؤيديـــه، كمـــا قـــد نـــرى أيضـــا – وإن كان ذلك غير واضح، نحو إيران وذلـــك لأن الكـــره المنـــاهض للشـــيعة يكـــاد يكون غير قابل للتخطى ويعتبر جـــزءا مـــن التربيـــة الوهابيـــة الأساســـية ولا يكـــاد يقبل المذهب الشيعى داخل الإسلام. توجـــد فقـــرات مطولـــة تحـــث المســـلمين علـــى عدم المساس بالبترول فى *الجهاد*، لأنه «ثـــروة إســـلامية ضخمـــة وســـلطة اقتصاديـــة واسعة ضرورية للدولة الإسلامية التى ســـتقام بفضـــل الله وإذنـــه».

25. «لقد أصابكم الله بالخزى وانسحبتم».

26. مؤرخ الثالث والعشرين من فبراير 1998 ومنشـــور بالعربيـــة فـــى الصحيفـــة العربية التى تصدر فى لندن *القدس العربى*، وقد ترجـــم هـــذا النـــص إلـــى الإنجليزيـــة بعنوان:

«World Islamic Front Statement Urging Jihad Against Jews and Crusaders» sur le site http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm.

راجع تفسير برنارد لويس لهذا النص – وترجمة لبعض فقراته فى مقاله:

«Licence to Kill / Usama bin Ladin's Declaration of Jihad», *Foreign Affairs*, vol. LXXVII, nº 6, nov.-déc. 1998, p. 14-19.

27. تدمير مصنع *الشفا* في ضواحي الخرطوم، كان يرمي في الأساس إلى أن يبدو على أنه ضغط يمارس على الحكومة السودانية، إذ لم تثبت قط الاتهامات التي قالت إن المصنع كان ينتج موادا كيميائية خطيرة ترسل لبن لادن. أما المعسكرات الأفغانية التي قصفت فهي لم تكن تؤوي هذا الأخير وإنما بعض الناشطين الإسلاميين الباكستانيين الذين كانوا يتدربون للمحاربة في كشمير الهندية. الإجراءات الانتقامية للولايات المتحدة ندد بها عدد كبير من الدول الإسلامية وأخذت بحذر من العديد من الحلفاء التقليديين للولايات المتحدة. في باكستان تحولت إلى عبادة حقيقية لبن لادن فقد كانت صوره ترفع في كل مكان خلال المظاهرات التي نظمتها الحركات الإسلامية السنية الراديكالية.

28. «ينصب عملنا على التحريض بمشيئة الله، وقد قمنا بذلك، وقد استجاب بعض الأفراد لهذا التحريض» (تصريح لمجلة *تايم*، 23 ديسمبر 1998). في حديث له في اليوم ذاته أذاعته شبكة ABC للأخبار نفى بن لادن تماما اشتراكه في الهجمات إلا أنه عبر عن تقديره لبعض المشتبه فيهم.

29. إذ إن أغلب القتلى في الأقصر كانوا من السياح السويديين؛ في الجزائر كانوا من سكان الأحياء الفقيرة، أما هجمات أفريقيا فإن الأغلبية العظمى من الضحايا لم يكونوا أمريكيين.

9 ـ بين المطرقة والسندان: حماس، إسرائيل، عرفات

1. لعرض وجهة النظر تلك راجع:

J.-F. Legrain, « Palestine : les bantoustans d'Allah », *in* R. Bocco, B. Destremau, J. Hannoyer (sous la dir. de), *Palestine, Palestiniens*, Cermoc, Beyrouth, 1997, p. 85-101.

2. طبقاً لما تقوله المصادر الإسرائيلية التي ينقلها:

Elie Rekhess, *MECS 1993*, p. 216,

فإن «أموال الصمود» التي تدفعها منظمة التحرير في الأراضي انخفضت من 250 مليون دولار في العام في زمن الانتفاضة إلى 120 مليون بعد غزو الكويت عام 1990 و40 مليون عام 1993. يوميات مائير ليتفاك وإيلي رخس التي نشرت في MECS عن السنوات التي نعالجها في هذه الصفحات، وضعت الأمور في منظورها الصحيح واستفاد منها المؤلف كثيراً.

3. ألغيت حماس وتمت مطاردة نشطاؤها في ديسمبر 1990. وأصبح الانتماء للحركة معاقبا عليه بالحبس. راجع الجزء الثاني، الفصل الرابع.

4. هم على التوالي الجبهة الشعبية والجبهة الديموقراطية لتحرير فلسطين، وهما من التيار الماركسي.

5. مثلما يحدث في مصر فإن الانتخابات النقابية، المعروف عنها أنها حرة، استخدمت في فلسطين لمعرفة مدى التأثير الإسلامي وخاصة على الطبقة

الوسطى؛ ونفس الشيء ينطبق على الانتخابات الطلابية، فهي مؤشر جيد على قوة الحركة داخل الجامعات.

6. عن إنشاء الألوية وهويتها الدقيقة، يقدم موقع حركة حماس ذاتها على الإنترنت سردين متناقضين: طبقا لـ *Glory Record* الذى أحصى (في خريف 1989 وهو موعد إجراء الإحصاء) أول 85 هجوما قام بها ناشطوها (بين 3 إبريل 1988 و19 أكتوبر 1994)؛ أول حديث عن الألوية ظهر في 17 فبراير 1989، (اختطفت مجموعة رقيبا إسرائيليا و«قضت عليه ورمته»). أما في نص سيرة يحى عياش المسمى «المهندس» أو «صانع أسلحة حماس» (الذى اغتيل في يناير 1996، على يد الأجهزة الخاصة الإسرائيلية على الأرجح بعد أن فخخت تليفونه المحمول) فقد ورد أن هذا «الشهيد» هو الذى ينسب إليه تأسيس الألوية «في نهاية عام 1991». «التقديم العام» للحركة يقول الشيء ذاته. منذ بداية نشاطاتها تمتعت الألوية بحرية حركة واسعة بالنسبة لكوادر الحركة. ويجيء ذلك تعبيراً عن الاستقلالية الذاتية للقاعدة الشعبية والشباب بالنسبة للحسابات السياسية للقيادة ولمصالح الطبقات الوسطى المتدينة. راجع:

http://www.palestine-info.org.

7. انظر ص208.

8. راجع القرار 799، ديسمبر 1992.

9. عن العلاقات بين رجال الأعمال الفلسطينيين والسلطة السياسية راجع:

Cédric Balas, « Les hommes d'affaires palestiniens dans un contexte politique en mutation », *Maghreb-Machrek*, n° 161, juillet-septembre, 1998, p. 51-59.

10. عبر الحزب الإسلامي عن الوظيفة التي أنيطت بها قوى الأمن الفلسطينية قائلا بأن السلطة، وهي مدعمة بـ 30 000 رجل مسلح يشكلون قوة الشرطة بمسمياتها المختلفة، يجب أن تضع التزاماتها المقررة في الاتفاقيات موضع التنفيذ. وأولى هذه الالتزامات هو مواجهة عمليات المقاومة وضرب حركات المقاومة [...]. راجع: http://www.palestine-info, *op. cit.*

11. تعبير «جماعة تونس» – الذى يشير إلى قادة منظمة التحرير الفلسطينية الذين وصلوا إلى غزة قادمين من العاصمة التونسية حيث أقاموا فيها قيادتهم العامة منذ طردهم من لبنان عام 1983 (راجع ص178) – استخدمه سكان الأراضي مؤكدين بذلك على جهل هؤلاء بالأوضاع المحلية، وبوجه خاص على عدم مشاركتهم في محن *الانتفاضة*. حول هذه النقطة يمكن الرجوع إلى:

Laetitia Bucaille, *Gaza. La violence de la paix*, *op. cit.*

12. عن العوائق التي اعترضت تنفيذ الاتفاقيات والاتهامات المتبادلة الإسرائيلية الفلسطينية، راجع الملف الذى أعدته:

Agnès Levallois, «Points de vue israélien et palestinien sur les violations des accords d'Oslo», *Maghreb-Machrek*, n° 156, avril-juin 1997, p. 93 sq.

13. راجع:

L. Bucaille, ainsi que J. Grange, « Les forces de sécurité palestiniennes : contraintes d'Oslo et quête de légitimité nationale », *Maghreb-Machrek*, n° 161, juillet-septembre 1998, p. 18-28.

14. فتحي الشقاقي اغتيل في مالطة في 26 أكتوبر لدى عودته من ليبيا، وكان مشكوك فيه داخل الحركة، ولم يتمكن خليفته وهو جامعي من فلوريدا من الاحتفاظ بالحركة ككيان ذي أهمية من مكونات التيار الإسلامي الفلسطيني. راجع عن حياة وأعمال فتحي الشقاقي:

Rif'at Sid Ahmed, *Rihlat al dam..., op. cit.*

15. حصار الأراضي بعد الهجمات الانتحارية عام 1996 جعل 45% من السكان العاملين في قطاع غزة من العاطلين و30% من سكان الضفة الغربية. الخسارة قدرت بـ 1 إلى 2 مليون دولار في اليوم الواحد بالنسبة للفلسطينيين. راجع:

Anat Kurtz (avec la collab. de Nahman Tal), *Hamas : Radical Islam in a National Struggle*, JCSS, université de Tel-Aviv, Memo, n° 48, juillet 1997 (http://www.tau.ac.il/jccs/memo 48.html, ch. 3, p. 9).

16. راجع الهامش رقم 6.

17. عملية «عناقيد الغضب» ضد حزب الله اللبناني، فيما بين 15 و17 إبريل 1996 التي حدثت فيها المجزرة ضد المدنيين اللبنانيين في قانا بسبب القصف الإسرائيلي، ساهمت أيضا في خسارة شيمون بيريز في الانتخابات. حول ردود فعل المجزرة في مصر، انظر الجزء الثالث، الفصل السادس وهامش 34.

18. انتقاماً لذلك، حاول عملاء إسرائيليون أن يغتالوا رئيس المكتب السياسي لحماس خالد مشعل في عمان في 25 سبتمبر. قبضت عليهم قوات الأمن الأردنية وأفرجت عنهم في عملية تبادل تم بموجبها الإفراج عن الشيخ أحمد ياسين الزعيم الروحي للحزب الإسلامي.

19. راجع التحليل والتفسير المفصل للانتخابات التي انعقدت في يناير 1996 الذين قام به:

J.-F. Legrain, *Les Palestines du quotidien*, Cermoc, Beyrouth, 1999.

20. انظر:

« Hamas' Position towards the Self-Rule Authority », *in* http://www.palestine-info, *op. cit.*

10 ـ المعارضة الإسلامية لصاحب الجلالة الهاشمية:
الإخوان المسلمون فى الأردن

1. التعبير (وهو مأخوذ من تحية إلى *الفلاح المغربى المدافع عن العرش* (وهو عنوان كتاب:

Fellah marocain défenseur du trône, de Rémy Leveau, Presses de Sciences Po; Paris, 1985 [2e édition]),

ويستخدمه فى هذا السياق:

P.-W. Glasman, « Le mouvement des Frères musulmans », à ce jour la monographie la plus détaillée en langue occidentale, *in* R. Bocco (sous la dir. de), *Le royaume hachémite de Jordanie, 1946-1996,* Karthala, Paris, 2001.

أشكر صاحب الكتاب الذى سمح لى بالاطلاع عليه قبل ظهوره. كما يمكن أيضاً الرجوع إلى عمل موثق جدا باللغة العربية: *جماعة الإخوان المسلمين فى الأردن، 1946-1996*، دار سندباد، عمان، 1997، بقلم إبراهيم الغرايبة (وهو صحفى من الإخوان)، ويمكن استكمال ذلك بعمل جماعى (اعتمد كثيرا على هذا الأخير) متاح بالإنجليزية:

Islamic Movements in Jordan, Hani Hourani (sous la dir. de), Dar Sindbad, Amman, 1997.

كما يوجد أيضا عمل حديث من منظور جيد لـ:

Shmuel Bar, *The Muslim Brotherhood in Jordan,* The Moshe Dayan Center, coll. Data and Analysis, Tel Aviv University, 1998.

الإخوان المسلمون الأردنيون كانوا موضوع أدبيات ذات لهجة مؤيدة لهم نابعة من جامعيين أنجلو- ساكسونيين وجدوا حلاً للمعادلة: إسلاميون (معتدلون) = ديموقراطيون، ونشطوا لكى يشترك هذا التيار فى السلطة فى كل مكان فى العالم الإسلامية. انظر:

Glenn E. Robinon, « Can Islamists be Democrats ? The Case of Jordan », *The Middle East Journal,* vol. 51/3, été 1997, p. 373-387, et Lawrence Tal, « Dealing with Radical Islam : the Case of Jordan », *Survival,* vol. 37/3, automne 1995, p. 139-156.

انظر بوجه خاص ص 152: «اختيار إسلاميين معتدلين وجعلهم يهتمون بالحفاظ على النظام المستقر والديموقراطى هو اختيار أفضل من القمع» (المقالان على العموم موثقان توثيقا جيدا).

2. اشترك الإخوان فى الانتخابات البرلمانية وحصلوا على بضعة مقاعد. يعارضون السلطة عندما تبدو لهم معتمدة كثيرا على التحالف الإنجليزى ثم على التحالف الأمريكى، ويتم قمعهم أحيانا (ولكن باعتدال) لهذه الأسباب، ويساندون السلطة بقوة ضد المعارضة

الناصرية واليسارية وعن هذا الموقف يحصلون على علامات عن رضا السلطة. عن الوضع في الضفة الغربية. توجد دراسة تحليلية مفصلة عن تلك الفترة:

Amnon Cohen, *Political Parties in the West Bank under the Jordanian Regime,* 1949-1967, Ithaca Press, Londres, 1982.

3. عن وجود عائلات الشخصيات الهامة ساكنة المدن في القيادات العليا للإخوان الأردنيين راجع:

Philippe Droz-Vincent, *Les notables urbains au Levant. Cas de la Syrie et de la Jordanie,* Institut d'Études Politiques de Paris, 1999, p. 39-59.

4. انظر الجزء الثاني، الفصل الأول.

5. عن الفترة من 1967 و1970 من حياة عبد الله عزام، وعلاوة على سيرته (http://azzam.com)

ارجع لـ : Gharaibeh, *op. Cit.,* p. 77-79 (et entretien avec l'auteur, Amman, octobre, 1998).

6. انظر: Shmuel Bar, *op. Cit.,* p. 36-39. في أكتوبر 1998 كان *مراقب عام* الإخوان السوريين على البيانوني لا يزال مقيماً في سوريا وكان ينشر منها نشرة بعنوان: *أخبار وآراء* مأخوذة من مقتطفات صحفية عربية، يسبقها مقال افتتاحي قصير. وقد أعرب لنا عن قناعاته الديموقراطية (على غرار «الحمائم» الأردنيين) وعن رغبته في إيجاد وسيلة تعايش مع النظام السوري حتى يتمكن الإخوان من ممارسة أنشطتهم بطريقة سلمية في ذلك البلد. حديث أجراه الكاتب معه في عمان، أكتوبر 1998.

7. راجع الجزء الثاني

8. ما سجله جلاسمان في كتابه المذكور سابقاً يشير إلى أن القصر والإخوان اتفقوا مقدما على المدى الذي يمكن أن يصل إليه انتصارهم، وذلك عن طريق إجراءات انتخابية خاصة. أما في الانتخابات التالية عام 1993، فقد أدى تغيير متأخر في طريقة الانتخابات إلى التقليل من عدد نوابهم الذين تم انتخابهم.

9. عن هذه الجوانب ارجع لـ:

W. Hammad, *« Islamists and Charitable Work »,* et H. Dabbas, *« Islamic Organizations and Societies in Jordan », in* H. Hourani (sous la dir. de), *op. cit.,* p. 169-263.

10. انظر: أ. الغرايبة: *« معادلات في الحركة الإسلامية الأردنية »، الحياة،* 5 يوليو 1987، وفي حديث مع المؤلف، عمان أكتوبر 1998، يميز بين «مجموعتي مصالح» متنافستين داخل الإخوان: الأولى المسماة «جمعية المركز الإسلامي» تشرف على المستشفى الإسلامي في عمان (خاص وذي سمعة جيدة)، والمدارس الابتدائية والثانوية *الأرقم*(لا علاقة لها -سوى بالاشتراك في الاسم- بالمجموعة الماليزية) وعلى استثمارات «قيمتها 100 مليون دينار أردني

على الأقل». كل ذلك يمثل القاعدة التي يستند إليها «صقور» الحركة (انظر بعده) الذين أداروها عبر السبعينيات والثمانينيات حسبما يقول المؤلف. استقبلنا السيد/ محمد أبو فارس (راجع بعده) في أكتوبر 1998 في المقر الملحق بهذه المدارس، وهو أحد أكثر الممثلين لهذا التيار فصاحة (بعدما اجبر الشخص الذى حصل لنا على هذا الموعد على التأكيد على أننا لسنا يهودا). مجموعة المصالح الأخرى، المسماه «الجامعة الإسلامية» أكبر رموزها الظاهرة هي جامعة الزرقا الخاصة، التى تأسست عام 1984 ويرأسها اسحاق فرحان (انظر بعده) الرئيس (الحالى) لحزب العمل الإسلامي (انظر بعده) وأحد أهم شخصيات تيار «حمائم» الإخوان الذى يسيطر على الحركة في التسعينيات وهو ذو شخصية مفعمة بالحماسة، استقبلنا فى الفترة ذاتها فى ذلك المقر المترف بشدة في أعين من تعود على جامعات الشرق الأوسط (بل على عدد كبير من الجامعات الأوروبية). الكتاب السنوى الذى يحتفل بالدفعة الأولى من الخريجين (1997–1998) مجلد فاخر بغلاف صلب ملون بأربعة ألوان على ورق كوشيه لامع تظهر فيه صور أعضاء هيئة التدريس وأول خريجين (على غرار الكليات *colleges* الخاصة الأمريكية) ويقدم مجموعة كبيرة من صور شباب ملتحى ويرتدى أربطة الكرافتات – تطول وتقل طول اللحى بانتظام طبقا للتخصص العلمى الذى يدرسونه (من الشريعة إلى اللغة الإنجليزية) وصور سيدات محجبات (5 من 78 ظهرت صورهن غير محجبات، أى 4 دارسات ومعلمة واحدة) الطلبة الناجحون الذين تم تصويرهم وهم يرتدون الأرواب الجامعية لم يكن منهم سوى 31 ملتحيا. (بعض هذه اللحى تساير المودة ولا تعطى انطباعا بالتدين) فى مقابل 73 بدون لحى. إلا أن جميعهم يظهرون في صحة وسعادة – ولعل ذلك له صلة بقيمة المصاريف التى تحصلها الجامعة من أهاليهم (تتراوح ما بين 000 20 و000 30 فرنك فرنسي فى العام الواحد ويفترض أنهم ينتمون إلى الطبقات الميسرة (وهو انطباع تأكد بعد زيارة قمنا بها داخل الجامعة). هى إسلامية بالقطع وإن كان ذلك لا يظهر فى تسميتها وهي جامعة خاصة أيضا وتشهد على أن الإخوان احتلوا سوق الخدمات التعليمية مدفوعة الأجر ذات النوعية العالية ويتنافسون فى ذلك مع الفاعلين الآخرين غير الدينيين. راجع:

(J.-C. Augé, *Le public du privé,* mémoire de DEA; IEP de Paris, 1996).

وأخيراً فإن الكتاب يقدم في الافتتاحية أعضاء مجلس إدارة الجامعة ونجد من بينهم، في مواقع اتخاذ القرار، ممثلى الاتجاه المسمى بـ«الحمائم» داخل الإخوان (وأيضاً هؤلاء الذين قبلوا التعاون مع النظام عام 1997 وتم إقصاؤهم من الجماعة، أ. العقيلة وب. العموش). انظر: *جامعة الزرقا الأهلية/ الكتاب السنوى/ الفوج الأول 97–98. عام 1419 هـ ..*

11. يوجد وصف موثق جيداً عن تلك الفترة في:

Beverley Milton-Edwards, « *A Temporary Alliance with the Crown : the Islamic Response in Jordan », in* J. Piscatori (sous la dir. de), *Islamic Fundamentalisms, op. cit.*, p. 88-108.

12. إلا إذا استثنينا حزب *التحرير الإسلامي* الذى أسسه الشيخ نبهانى فى عام 1948، وهو من مؤيدى الوصول إلى السلطة باختراق الصفوة ثم بالعنف بعد ذلك، وتم حله فى الأردن فى الخمسينيات. عن هذه الحركة ارجع لـ:

Soha Taji-Faruqi, *A Fundamental Quest, op. cit.*

13. عن جيش محمد ارجع لـ:

B. Milton-Edwards, « Climate of Change in Jordan's Islamist Movement », *in* A. Ehteshami et A.S. Sidahmed (sous la dir. de), *Islamic Fundamentalism in Perspective*, Westview Press, Boulder, 1996, p. 127-130. P.-W. Glasman, *op. cit.*

يذكر ب-وجلاسمان فى عمله المذكور اعتقال «أفغان» آخرين فى 1994-1996 ادينوا لهجمات أو لمشاريع هجمات غير واضحة. النشر الواسع فى وسائل الإعلام لجرائمهم الحقيقية أو المفترضة استخدمها النظام ليحذر الإخوان بوجود حدود يتعين عدم تخطيها.

14. مثال ذلك: يعترض محمد أبو فارس، الفلسطينى الأصل وأحد زعماء التيار الراديكالى، على *أى* مشاركة فى حكومة «غير إسلامية» حتى لو أنه قبل بأن يمثل التيار فى البرلمان، من منظور أنه يعتبر مكانا لنشر *الدعوة* دون أن يعطى أى قيمة إيجابية لفكرة الديموقراطية (راجع كتيبه *المشاركة بالوزارة فى الأنظمة الجاهلية*، عمان، 1991) فى الجبهة المقابلة يعلن اسحق فرحان عن قبوله لمشاركة الإسلاميين فى الحكومة مع بعض الشروط، ذلك «لأن أى مشاركة تساعد على وقف الظلم وإقامة العدل وزيادة حجم الإصلاح فى المجتمع هى أفضل بل وأكثر ضرورة من الانعزال السياسى». كما أنه يعتبر أيضا أن «الديموقراطية مفهوم غربى» ولكن استخدامه مصرح به و«لا يتعارض مع المبدأ الأساسى للشورى فى الإسلام» (راجع:

Ishaq Farhan, *The Islamic Stand towards Political Involvment (with Reference to the Jordanian Experience)*, Dar el Furqan, Amman, 1997)

«الفجوة الكبرى» النظرية التى يعبر عنها هذان الموقفان المتعارضان لشخصيتين من الإخوان تبين بشكل ما الصعوبة التى يجدونها فى تقديم خطاب تعبوى مشترك يعبر عن ابتعادهم عن النظام القائم.

15. تظهر جبهة العمل الإسلامى الأردنية وجود بعض الشبه بمشروع حزب *الوسط* الذى يتقدم به أعضاء من الجيل الشاب للإخوان المصريين فى 1995 (راجع الجزء الثالث، الفصل العاشر).

16. افتتاح مكتب لحماس فى طهران والإقامة المنتظمة لزعماء الحركة فى الخارج فى العاصمة الإيرانية منذ عام 1994 كان موضع انتقادات حادة من السلطة الفلسطينية.

17. تم اعتقال خالد مشعل (الذى كان هدفاً لمحاولة اغتيال قام بها الموساد الإسرائيلي في سبتمبر 1997؛ (راجع الهامش 18 للفصل 9) والمتحدث الرسمي غوشه. أما موسى أبو مرزوق (وهو يحمل جواز سفر يمنى) والذى كان محبوساً في الولايات المتحدة وتم الإفراج عنه وخاصة بعد تدخل من الملك حسين، فقد رحل إلى دمشق. في 20 نوفمبر، وعلى الرغم من جنسيتهم الأردنية «أبعد» كل من مشعل وغوشه إلى قطر.

18. في 22 نوفمبر 1999، تم إبعاد أربعة من القادة المحبوسين من أصحاب الجنسية الأردنية إلى قطر، وكان ذلك بمثابة مقدمة لـ«أردنة» اللاجئين الفلسطينيين وإدماجهم في المملكة الهاشمية، وهو ما يستبعد نهائياً أي عودة لهم إلى غرب الأردن.

11 ـ من الخلاص إلى الرفاه: العلمنة المفروضة على الإسلاميين الأتراك

1. أعمال أفضل العارفين بالتيار الإسلامي التركي المعاصر، الصحفي روزن شاكر، غير متاحة اليوم سوى باللغة التركية:

(Ayet ve Slogan [« le verset et le slogan»], Mètis, Istanbul, 1990, et *Ne seriat ne demokrasi : Refah Partisini Anlamak* [« ni *chari'a* ni démocratie : pour comprendre le parti de la Prospérite »] *ibid.*, 1994).

يدين كاتب هذه السطور بالكثير لأحاديثه المطولة مع السيد/ شاكر ومع البروفيسور نيلوفير جول، صاحب عدة أبحاث رائدة عن البعد الاجتماعي لهذه المسألة (وذلك دون أن يكون لدينا دائماً نحن الثلاثة التحليل ذاته للظاهرة الإسلامية في مجملها). باللغة الفرنسية يمكن مراجعة وعلى وجه الخصوص:

R. Cakir, « La ville : piège ou tremplin pour les islamistes turcs ? », *CEMOTI*, n° 19, 1995, p. 183 sq., et « La mobilisation islamique en Turquie », *Esprit*, août-septembre 1992, p. 130 sq.

كما تجد دراسات عن اندماج الحركة الإسلامية في السياق الاجتماعي/ السياسي العام في البلد، في الكتاب المرجع عن تركيا المعاصرة:

Eric Zurcher, *Turkey, A Modern History*, Tauris, Londres, 1997 (3^{e} édition), notament p. 269-342, ainsi que dans Hugh Polton *Top Hat, Grey Wolf and Crescent. Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, Hurst & Co., Londres, 1997.

كما توجد دراسة مجمعة قام بها:

Nilüfer Narli, «The Rise of the Islamist Movement in Turkey», *MERIA Journal*, vol. 3/3, septembre 1999.

2. ولد السيد/ أربكان في عام 1926 في مدينة سينوب على ساحل البحر الأسود من أب كان يشغل منصباً حكومياً عالياً، وقد تعلم باللغة الألمانية في ليسيه البنين في استنبول (باللغة الألمانية) وواصل دراساته في الجامعة التقنية

لهذه المدينة. وأصبح بعد ذلك في ألمانيا مهندساً ميكانيكياً متخصصاً، ثم أستاذاً جامعياً (في 1953) قبل أن يعود إلى بلاده. زامله في جامعة استنبول سليمان ديميريل أحد أهم زعماء اليمين التركي وزعيم حزب العدالة: (*AP,Adalet Partisi*) (الذي انضم إليه السيد/ أربكان حتى عام 1969). أصبح السيد/ ديميريل رئيساً للجمهورية منذ 1993.

3. كان السيد/ أربكان من تلاميذ شيخ الطريقة النقشبندية، زاهد كوتكو. بعد أن تم حظر هذه الجماعة في عام 1925 استمر نشاطها بشكل سري واستعادت أهمية كبرى في الخمسينيات برعاية ز. كوتكو. (1897–1980) الذي ناضل من أجل إعادة أسلمة المجتمع التركي وشكل شبكة تعاضد وتضامن لعب أعضاؤها دوراً رئيسياً في عديد من أحزاب اليمين (حزب العدالة، س. ديميريل، وبعد ذلك حزب الوطن الأم للسيد أوزال وكذلك الأحزاب الإسلامية المتعاقبة التي تزعمها السيد/ أربكان). حول هذه المسألة طالع:

Serif Mardin, «The Naksibendi Order in Turkish History», *in* R. Tapper (sous la dir. de), *Islam in Modern Turkey, op. cit.,* p. 121-142, et Thierry Zarcone, «Les Naksibendi et la République turque: de la persécution au repositionnement théologique, politique et social», *Turcica,* XXIV, 1992, p. 99-107, ainsi que « La Turquie républicaine», *in* A. Propovic et G. Veinstein (sous la dir. de), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui,* Fayard, Paris, 1996, p. 372-379.

4. نلتقي بهذا «الثالوث» ذاته على صفحات مجلة الإخوان المسلمين المصريين، *الدعوة*، بعد ذلك بعدة سنوات (راجع كتابنا: *Prophète..., op. cit.,* p. 118 sq.)

في السياق التركي، يعتبر الجدل الدائر ضد الماسونية طريقة غير مباشرة لمهاجمة الهيراركية العسكرية التي يقال إن الماسونية منتشرة جداً داخلها. معارضة الصهيونية داخل هذا السياق ذاته تعتبر طريقة أخرى لتوجيه الاتهامات لأتاتورك في الأوساط الإسلامية بأنه ينتمي إلى جماعة الـ«دينمي» وهم أتباع «المسيح» شابيتاي زفي (1626–1676) الذين يدينون بالإسلام علناً ولكنهم يظلون يهوداً في السر. لعودة حديثة لهذه النظرية راجع على سبيل المثال كتاب أحمد النعيمي، *يهود الدونمة*، دار البشير، عمان، 1998.

5. لدراسة متخصصة ومفصلة عن الحزب MSP طالع:

Binnaz Toparak, «Politicisation of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey», *in* Said Amir Arjomand (sous la dir. de), *From Nationalism to Revolutionary Islam,* Suny Press, New York, 1984, p. 119-133.

6. راجع:

Serif Mardin, « La religion dans la Turquie moderne », *Revue internationale des sciences sociales,* vol. 29/2, 1977, p. 317.

ويعتبر مقالاً رائداً للتحليل الاجتماعي للظواهر الدينية في تركيا. عالم *الأصناف* (الجمعيات المهنية والحرفية) الذي يمثل البورجوازية الصغيرة المتدينة التقليدية ستعبئ نفسها بالطريقة ذاتها في إيران في نهاية السبعينيات في إطار الأسواق أو البازار خلف آية الله الخوميني.

7. قد يتعين علينا أن ندرك، من هذا الغموض السياسي، السبب في انخفاض عدد الأصوات التي حصل عليها الحزب في الانتخابات التشريعية في يونيو 1997 حيث إنه لم يحصل سوى على 8.6% من الأصوات (مقابل 11.8% قبل ذلك بأربعة أعوام).

8. انتهج الإخوان المسلمون الأردنيون السياسة ذاتها إذ تم تعيين أحد زعمائهم بصفة شخصية وزيراً للتعليم، ثم للشئون الدينية في بداية السبعينيات (راجع ص 532). حول تأثير «الشبكات» الإسلامية في الإدارة التركية العليا في تلك الفترة راجع: روزن شاكر «المدينة ...» وهو مقال سبق لنا ذكره.

9. هذه «المدارس للدعاة» (انظر التمهيد، الفصل الثاني) كان تلاميذها في الأساس من أبناء العائلات الريفية الرافضة للعلمنة التي تعمل الدولة على نشرها، وهي أوساط كان حزب MSP (الخلاص الوطني) متغلغلاً فيها بشكل جيد. وهي مدارس أقل في مستواها من المدارس الأخرى، وتلاميذها من مستوى اجتماعي أقل ثراء – وهو طابع مميز للنظام المدرسي الديني الذي يشرف عليه الأزهر في مصر أو في *المدارس* الباكستانية. وأيضاً في هذين البلدين ناضلت أوساط الضغط على الحكومة لحصول حاملي الشهادات التي من هذا النوع من التعليم على الحق في دخول الجامعة والوصول إلى الإدارة الحكومية العليا.

10. اشتهر السيد/ أربكان في السبعينيات بأنه كان يرفع في يده أثناء لقاءاته الجماهيرية، بنموذج لطائرة، كرمز يعبر به عن إرادة الحزب في تصنيع البلد وهو الذي يستطيع وحده أن يعيد لتركيا مكانتها والتقليل من اعتمادها على الغرب. في واقع الأمر كانت تركيا تحصل -بسبب وضعها الاستراتيجي عند السفح الجنوبي للاتحاد السوفيتي السابق- على معونة عسكرية أمريكية ضخمة في إطار حلف الأطلنطي.

11. علاوة على العنف السياسي المتطرف وعدم الاستقرار البرلماني، تميزت الأوضاع في عام 1980 بتوقف العملية التشريعية، وكانت أزمة مأساوية نتجت على وجه الخصوص من إخفاق الاقتصاد الموجه الموروث عن الكمالية وانتشار الإضرابات في البلد كله.

12. بالإضافة إلى الـ *اكينسلار (الطلائع)* وهو تشكيل شبه عسكري من الشباب مرتبط بالحزب الإسلامي المنحل توجد عديد من الجماعات الصغيرة التي تعلن انتماءها لحزب الله الإيراني أو اللبناني (الذين أصدروا مجلات مثل *Shehadet* (الشهادة أو *التوحيد*، مليئة بصور تمجيد للثورة الإيرانية) وحزب التحرير الإسلامي الأردني الفلسطيني وأيضاً هؤلاء الذين يحلمون بزمن الإمبراطورية العثمانية بعد تعديلها ورؤيتها من منظور الراديكالية الدينية مثل

حركة Ibda). هذه الأخيرة التى تصبو إلى إيجاد «شـــرق» كبـير (بويـوك بوجـو – وليس لذلك علاقة بالشرق الكبير الخاص بالماسـونية التـى يحتقرونـها جـدا) تدعـى بأنها وحدها صاحبة الحق فى العمل النضالى وقامت من أجـل ذلـك بمطـاردة أتبـاع حزب الله فى مواجهة شهيرة انتصـر فيـها نشـطاؤها وهـى الواقعـة التـى أطلقـت عليها حركة إيدا اسم موقعة «كلديران الصغرى» – إشارة إلـى اسـم المعركـة التـى انتصر فيها السلطان العثمانى فى عام 1514 علـى ملـك الفـرس .. راجـع ر. شـاكر «تعبئة ...» المقال الذى سبق ذكره ص 135. فيمـا بيـن 1985 و1990 جـاهدت مجلـة راديكالية فـى تطرفـها: Girisim لكـى تضـع تصـوراً لأيديولوجيـا نشـر الإسـلام المعاصر، مستعينة بالمفكرين الإسلاميين فى العـالم (المـودودى، قطـب، الخومينـى، شريعتى، وغيرهم). وبعد عام 1994 انضم الناشـطون فـى هـذا التيـار إلـى كـوادر بلدية استنبول التى أصبحت فى يد حزب الرفـاه، وقـاموا بالإشـراف علـى نشـاطاتها الثقافية، ولكن إقترابهم من الأمور جاء بصورة أكـثر اعتـدالا وباهتمـام كبـير جـدا بإقامة الحوار مع المثقفين غـير الإسـلاميين. حـول اسـتمرارية هـذه المجموعـات الإسلامية (قصيرة الأمد) التى تحولت إلى العنـف واقـترفت عـددا مـن الاغتيـالات، توجد بعض عناصر للدراسة فـى:

Ely Karmon, « Islamist Terrorist Activities in Turkey in the 1990s », *Terrorism and Political Violence*, vol. 10/4, hiver 1998, p. 101-121.

13. كانت انتخابات 6 نوفمبر 1983 التى تمت تحـت إشـراف عسـكرى مـهيمن، علامة العودة إلى الحياة المدنية، بعد أن مارس مجلس الأمـن القومـى، الـذى تشـكل بعد الانقلاب العسكرى، بممارسة السلطة الواقعيـة وبعـد أن «أعـاد النظـام العـام»، فى 7 نوفمبر 1982، تمت الموافقة على دسـتور جديـد فـى اسـتفتاء عـام وانتخـب الجنرال أفران رئيس مجلس الأمن الوطنى رئيسـا للجمهوريـة لمـدة سـبع سـنوات. الأحزاب التى سمح لها بـالتقدم للمنافسـة فـى الانتخابـات التشـريعية فـى نوفمـبر 1983 كان عليها أن تحصل على موافقة من السلطة، التـى كـانت حريصـة علـى أن لا تعود التشكيلات الحزبية السابقة بأسماء جديدة. من الأحـزاب الثـلاث التـى سـمح لها بدخول الانتخابات بدا أن الـ ANAP أو حزب الوطـن الأم هـو أكـثرهم اسـتقلالا عن الجيش، على الرغم من أن السـيد/ أوزال كـان قـد تحمـل مسـئوليات حكوميـة غداة الانقلاب. وقد حصل علـى 45.2% مـن الأصـوات و211 مقعـدا مـن 400 أى الأغلبية المطلقـة.

14. كان معروفاً عن توركوت أوزال انتماءه إلى الطريقة النقشبندية.

15. تجد معطيات عديدة عن محتوى هذا التعليم «التركى–الإسلامى» الجديد فى:

H. Poulton, *op. cit.*, p. 182-183.

16. تم القبض على عدة مئات من أعضـاء الطـرق والجماعـات الإسـلامية فـى عام 1982 وهم يعقدون اجتماعات سـرية أو هـم يقومـون بـالتدريس الدينـى غـير المصرح بـه.

17. ستعود هذه الظاهرة فـي صـورة متطابقـة فـي صفـوف الشـعب الـتركي المهاجر إلى الغرب حيـث أسـس مقربـون مـن السـيد/ أربكـان «منظمـة الرؤيـة الوطنيـة فـي أوروبـا» AMGT (*Avrupa Milli Görüs Teskilati*) التـي اسـتطاعت أن تزدهر بعيداً عن أي سيطرة عليها مـن الدولـة التركيـة- وكـانت تسـاند ماليـاً فـي الوقت ذاته الناشطين في الداخل بشكل منتظـم عـن طريـق رحـلات جلـب الأمـوال *Fundraising Tours* التي كان يقوم بها رئيس المنظمـة. أقـاموا شـبكة مـن المسـاجد والمدارس القرآنية والجمعيات الإسـلامية شـديدة الفعاليـة فـي البـلاد الأربـع التـي تتركز فيها الهجرة التركية (ألمانيـا، فرنسـا، بلجيكـا، هولنـدا) وهـي قـادرة علـى تحريك مواطنين أغلبهم قـدم مـن أوسـاط ريفيـة فـي الأنـاضول ومهيئـة لتلقـي الخطاب الديني، بالنسبة للجيل الأول على الأقـل. جـاهدت القنصليـات التركيـة للـرد على هذا التحرك بـأن أرسـلت إلـى أوروبـا بمجموعـة مـن الأئمـة «الرسـميين» معتمدين من إدارة الشئون الدينية الملحقة برئيس الـوزراء، إلا أنـه اتضـح أن عـدداً من هؤلاء كان قريباً جداً من مذهب السيد/ أربكـان. عـن التعبـير الإسـلامي وسـط الهجرة التركية في ألمانيا راجـع:

Valérie Amiraux, *Itinéraires musulmans en Allemagne*, thèse de doctorat en sciences politiques, IEP de Paris, 1997.

18. أصل هذا «التجمع التركي-الإسلامي» هـو مجموعـة ضغـط تأسسـت فـي مايو 1970، مركز *المثقفيـن*، (*Aydinlar Ocagi, AO*) جمعـت عـددا مـن الجـامعيين والصحفيين ورجال الدين والأعمـال اليمينيين. بيّـن دورهـم: هـ. بولتـون فـي الكتاب الذي سبق أن ذكرناه وكذلـك:

B. Toprak, «Religion as State Ideology in a Secular Setting : The Turkish-Islamic Synthesis», *in* M. Wagstaff (sous la dir. de), *Aspects of Religion in Secular Turkey*, University of Durham, Center for Middle Eastern Studies, Occ. Paper, n° 40, 1990, p. 10-15.

19. كان يوجد في عام 1996 في تركيا 16 قناة تليفزيونية وطنيـة و15 للمحافظـات و300 محلية-وهذه المعطيات مأخوذة من:

Jenny B. White, «Amplifying Trust: Community and Communication in Turkey», *in* D.F. Eickelman et J.W. Anderson (sous la dir. de), *New Media in the Muslim World*, Indiana University Press, Bloomington, 1999, p. 169.

20. حول هذه الظاهرة في مجموعها يرجع إلى أعمال:

Nilüfer Göle, «Ingénieurs musulmans et étudiantes voilées en Turquie : entre le totalitarisme et l'individualisme», *in* G. Kepel et Y. Richard (sous la dir. de), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Seuil, Paris, 1990, p. 167-192; *Musulmanes et modernes*, La Découverte, Paris, 1993, et « Secularism and Islamism in Turkey : the Making of Elites and Counter-Elites », *The Middle East Journal*, vol 51/1, hiver 1997, p. 46-58.

21. في الانتخابات المحلية في مارس 1984 وهي الأولى التي استطاع المشاركة فيها، لم يحصل سوى على 4.4% من الأصوات؛ وفي تشريعية عام 1987، على 7.16%. وفي عام 1989 حصل على 9.8% في الانتخابات البلدية، وفي عام 1991 تحالف مع وطنيي اليمين المتطرف وحصل على 16.2% (ثلثهم لليمينيين المتطرفين). سمح هذا النجاح بالمناورة للرفاه، حتى ولو أنه لم يكن تعبيرا عن تقدم حقيقي في عدد الأصوات بالنسبة لعام 1989، بأن يبني حزبا برلمانيا مزودا بجهاز إداري، وهو ما سيساعده في خوض الحملات الانتخابية المتتالية وخاصة الانتخابات البلدية في عام 1994 التي ضاعف فيها تقريبا من عدد أصواته.

22. حصل الرفاه على 21.4% والأناب ANAP الوطن الأم على 19.7% وحزب الطريق القويم (DYP) الذي يتزعمه السيد/ ديميريل خليفة السيد/ أوزال في رياسة الجمهورية على 19.2% والحزب الاجتماعي-الديموقراطي بزعامة السيد/ اتشيفيت عام 14.6%.

23. حصلت جبهة الإنقاذ على أكثر من 54% من الأصوات في عام 1990 وأكثر من 47% في 1991. راجع الجزء الثاني، الفصل الخامس. وهامش 28.

24. مذكور في: A. Mango, dans *MECS, 1989*, p. 659.

25. سجل عديد من الكتاب مفارقة التوافق بين فرض الحجاب والمطالب بالحقوق النسائية بل بحقوق المخنثين الذين لا يقيم لهم التصور الإسلامي الأخلاقي أي اعتبار من الناحية المبدئية. انظر: Jean-Pierre Thieck, *Passion d'Orient,* Karthala, Paris, 1990, p. 70.

26. ستجد مقارنة مثيرة للاهتمام للعلمانية في فرنسا وتركيا في العدد المذكور من الـCEMOTI وهو العدد 19، يناير - يونيو 1995 المخصص لهذا الموضوع بالذات.

27. نلاحظ ابتداء من الثمانينيات بوجه خاص إعادة تنشيط النظام الإسلامي التقليدي *للأوقاف* (وتسمى في بلاد المغرب العربي *الحبوس*) والذي أنشئت من خلاله مؤسسات عديدة استخدمت في مرحلة أولى في تراكم «رأس المال الأخضر» كما يسمى مال الإسلاميين في تركيا. ولكن استخدمت هذه الطريقة فيما بعد، على يد فاعلين في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، بما في ذلك العلمانيين. راجع:

Faruk Bilici, «Sociabilité et expression Politique islamiste en Turquie : les nouveaux vakifs», *Revue française de science politique,* vol 43/3, juin 1993, p. 412-434.

28. تدخل هذه الظاهرة في إطار الاتجاه العام لنشر التعامل المالي الإسلامي (انظر الجزء الثاني، الفصل الثالث) وتشكيل بورجوازية متدينة في مجموع بلاد العالم الإسلامي، مرتبطة بالمصالح السعودية. ويحتوى المقال المذكور على عناصر للتحليل والدراسة عن الموقف في تركيا:

Clement Henry Moore, « Islamic Banks and Competitive Politics... ».

29- اسم Müsiad مأخوذ من الأحرف الأولى لـ:

(*Müstakil Sanayiciler ve Isadamlari Demegi*)

أي جمعية رجال الصناعة والأعمال المستقلين، وذلك على غرار الـ Tüsiad، ولها المعنى ذاته فيما عدا حرفي Tü اللذين يبدأ بهما اسم البلد واسم سكانها، والحرفان «Mü» اللذين يرمزان رسمياً إلى «مستقلين» فيدركهما الكل في الواقع على أنها تعني «مسلمين» (Müsulman). هذه الجمعية التي أنشأها في 5 مايو 1990 بعض الشباب من رجال الأعمال ذوي الميول الإسلامية، كانت تضم نحو 3 000 عضوا في عام 1998، موزعين على 28 فرعا محليا، وتصل مجمل المبالغ التي يتعاملون فيها إلى 2.79 مليار دولار (راجع ن. تارلي، المقال الذي سبق ذكره، ص 3). يمكن الرجوع إلى دراسة خاصة عن الموسياد قامت على أساس بحث ميداني أجري في إبريل 1998 (بعد سقوط حكومة أربكان وحل حزب الرفاه) في:

Burcu Gülteking, *L'instrumentalisation de l'islam pour une stratégie de promotion sociale à travers le secteur privé : le cas du Müsiad*, mémoire de DEA, IEP de Paris, 1998.

30. Ali Bulaç, *Din ve Modernizm. Referans-performans çatismasi* («Religion et modernité. L'affrontement entre recherche de performance et recherche de référence»), Beyan, Istanbul, 1992, p. 68, cité et traduit par B. Gültekin, *op. cit.*, p.77.

31. أثبت ايزي أونسو كيف أن وسائله الدعائية كانت تحول دون ذكر الآيات القرآنية المعتادة وضمت عن قصد صور النساء غير المحجبات وهي تعلن أنها تصوت للرفاه، بانيا بحثه على حملة الرفاه عام 1991:

Ayse Öncü, «Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television», *Public Culture*, vol. VIII, n° 1, automne 1995, p. 51-71.

32. عن استخدام نشطاء الرفاه للتليفون لحث الناخبين -على الطريقة الأمريكية- راجع:

J.B. White art. Cité, p. 172.

33. راجع البحث التحليلي لناخبي الرفاه الذي قام به في عام 1994:

Ferhat Kentel : « L'islam carrefour des identités sociales et culturelles », dans *Cemoti*, n° 19, *op. cit.*, p. 211 sq.

34. شيد الرفاه، مثل كافة الحركات الإسلامية، شبكته من الجمعيات الخيرية التي كانت إحدى وسائله في السيطرة على الأوساط الشعبية والتي تمتع فيها، هنا أيضا، بمنح من رجال أعمال توقعوا في المقابل حصولهم على اعتراف الحزب بخدماتهم عندما يصل إلى السلطة. في انتخابات 1995 تحولت هذه الشبكة إلى أداة تأييد سياسي عن طريق شعار «عمل الخير يبدأ داخل بيتك» معبرا عن قدرة

الحزب، باسم المثل الدينى الأعلى وهو *الرحمة*، على تلبية متطلبات المساعدة اليومية للفقراء. ومن جهة أخرى، وفى الأحياء العشوائية فى ضواحى المدن حيث تزداد نسبة المهاجرين الريفيين القادمين من كردستان بشكل كبير، كان الطابع الإسلامي للرفاه جذابا بالنسبة لهم بوجه خاص لأنه - خلافا عن الأحزاب العلمانية التى تقوم على خطاب تركى حماسى لا يريد عدد كبير من الأكراد أن يتمثل فيه - كان يعلى من شأن مثل أعلى لهوية مسلمة تشمل الهوية الكردية ولا ينكرها.

35. عن المفاوضات بين السيد/ أربكان والسيدة/ شيللر للاتفاق على الائتلاف بين الرفاه وحزب الطريق الوسط وكذلك عن المراحل التى مرت بها حكومة السيد/ أربكان أنظر:

Aryeh Shmuelevitz, *Turkey's Experiment in Islamist Government*, The Moshe Dayan Center, Université de Tel-Aviv, Data & Analysis, mai 1999.

36. سيطر حزب الطريق الوسط على وزارات الخارجية (تولتها السيدة/ شيلر) والدفاع وأيضاً الداخلية والتعليم (وهى الوزارات التى كانت من نصيب حزب MSP (للسيد أربكان) فى السبعينيات وهو ما سمح له بتوظيف العديد من الناشطين الإسلاميين فى الشرطة والتعليم). ووزارة الصناعة، خاصة. أما الرفاه فقد احتفظ بالمالية والتجهيز والعمل والطاقة والعدل والثقافة والبيئة وأيضا وزارة دولة تولاها السيد/ عبد الله جول الذى أدى دور وزير الخارجية بطريقة غير رسمية.

37. أدين بالجميل للسيد/ ر. شاكر لأنه أتاح لى الاطلاع على مقاله الذى لم يكن قد نشر: «Foreign Policy of the Welfare Party».
الذى يقدم تحليلاً ثرى بالوثائق والمعلومات عن هذه المسألة. الاتفاق العسكرى الأول وقع فى فبراير 1996 وندد به السيد/ جول الذى وعد بإلغائه عندما يصل إلى السلطة. الاتفاق الأخر الذى يتعلق بتجديد 60 طائرة قتالية *فانتوم* تركية فى إسرائيل، صدق عليه السيد/ أربكان فى شهر أغسطس.

38. تفاصيل الاتهامات والإجراءات المطلوبة واردة فى:

A. Shmuelevitz, *op. cit.*, p. 24-27.

39. انتخبت سيدة نائبة على قائمة حزب الفضيلة فى إبريل 1999، ولكن عندما قررت أن تحضر الجلسات فى البرلمان وهى مرتدية حجابها أثير الجدل. فهى ابنة أحد الأئمة وتعمل طبيبة بعد أن درست فى ولاية تكساس الأمريكية (لأنها لم تستطع دخول الجامعة التركية وهى محجبة)، تزوجت فى الولايات المتحدة من أمريكى (مسلم من أصل عربى) وحصلت على الجنسية الأمريكية، علماً بأن الدولة فى تركيا تحظر ازدواج الجنسية من ناحية المبدأ (هذا الحظر غير مطبق). فلما رفضت رفع حجابها فى البرلمان تم رفتها منه قبل أن تسقط عنها جنسيتها التركية.

40. رفض الاتحاد الأوروبي من قبل هـذا الطلب في قمة لوكسمبورج في خريف 1998، وقد أعزى عديد من المعلقين الأتراك والأوروبيين أيضا السبب (غير المعلن) لذلك القرار إلى الطابع الإسلامي لهذا البلد.

41. وصل الحزب الاجتماعي الديموقراطي القومي (DSP) بزعامة السيد/ اتشيفيت في الصدارة وحصل على 21.6% والحزب الوطني اليميني المتطرف MHP) حصل على 18.4% وحزب الفضيلة على 14.9% وحصل حزبا اليمين الوسط (Anap و DYP) على أكثر من 13% بقليل. عزا العديد من المراقبين تقدم الحزبين الأوليين – المتناقضين في المجال السياسي ولكنهما متمسكان جدا بـ«السيادة الوطنية» بل انهما متعصبان من هذه الناحية – إلى عملية القبض على زعيم الحزب الكردي عبد الله أوجلان (التي أفادت كثيرا السيد/ اتشيفيت كرئيس للوزراء) بعد حملة تهديد لسوريا الذى كان قد لجأ إليها وأيضا إلى رفض الاتحاد الأوروبي لقبول العضوية التركية في قمة لوكسمبرج في خريف 1997.

42. تشير التحليلات الأولية إلى تفتت الأصوات الإسلامية في الأحياء الشعبية، لصالح الوطنيين من اليمين المتطرف الذين شنوا حملة ضد مناضلي حزب الفضيلة «الليبراليين» في المجال الاقتصادي، وأيضا في الجنوب الشرقي الأناضولي، حيث جمع الرفاه بين الأصوات التركية والكردية باسم الانتماء الإسلامي المشترك. بعد القبض على أوجلان صوت الأتراك لصالح الـ MHP، أما الأكراد فقد صوتوا لصالح حزب Hadep (الكردستاني). غير أن المجالس الإسلامية في استنبول وانقره أعيد انتخابها، لتمتعها بسمعة طيبة في مجال الإدارة داخل الطبقات الوسطى في المدينتين. راجع:

Riva Kastoryano, « Les élections et les nationalismes en Turquie » (*Études du CERI*, 2000).

خلاصة

نحو « الديموقراطية الإسلامية» ؟

1. عن الانقلاب العسكري الذى نحي به الجنرال البشير السيد/ الترابي عن السلطة يمكن الاطلاع بخاصة على تحليل دقيق للغاية يستند إلى عديد من التعليقات المنشورة في الصحافة العربية الصادرة في لندن والتحليلات المحلية، في:

«What does Bashir's Second Coup Mean for Sudan ?», *Mideast Mirror*, 14 décembre 1999. Bonne présentation factuelle dans «Sudanese Leader Moves Against Rival: Bashir Dissolves Parliament, Dismisses, Former Mentor Who Challenged Him», *The Washington post*, 14 décembre 1999.

2. انظر الجزء الثاني، الفصل السادس والهامش 1.

3. عبد الوهاب الأفندي: «*التجربة السودانية وأزمة الحركة الإسلامية الحديثة: دروس ودلالات*» القدس العربي، 29 ديسمبر 1999.

4. حول التخلص من أنور إبراهيم، الذي تم تحقيره «بللوطيته» وآثار ذلك على تطور التيار الإسلامي، انظر الجزء الأول، الفصل الرابع والهامش 7.

5. في عام 1994 جمع مؤتمر عقد في بيروت بعض الإسلاميين والقوميين العرب، الذين تخطوا خلافاتهم وتناقضاتهم للعمل سوياً ضد عملية السلام التي بدأت اتفاقيات أوسلو – التي فسرت على أنها استسلام للإمبريالية والصهيونية. حول هذا التيار الذي يمثله الزعيم الإسلامي التونسي راشد الغنوشي، اللاجئ إلى لندن وهو أحد أكثر من يمثله فصاحة، انظر العمل الجماعي الصادر عن مركز الوحدة العربية في بيروت، وهو يعتبر المختبر الفكري *think tank* التقليدي للقوميين: *الحريات العامة في الدولة الإسلامية*، بيروت، 1993، وهو بمثابة يد ممدودة في اتجاه هؤلاء.

6. لا يتهم السيد/ الأفندي في مقاله «العلمانيون» بصفتهم تلك وإنما *الحركات العلمانية المتطرفة* وهو التعبير الذي ترجمناه نحن بتعبير «*laïcistes*» وهي كلمة تلقى قبول الأوساط الإسلامية والمسيحية المناهضة للعلمانية في فرنسا للإشارة بشكل سلبي إلى مؤيدي «العلمانية اليعقوبية» (وكثر استخدامها أثناء إثارة قضايا الحجاب الإسلامي وبوجه الخصوص في عام 1989)، وبتنديده فقط بـ «المتطرفين» يبدو أن السيد/ الأفندي أراد أن يترك الباب مفتوحاً لحدوث انفراجة في اتجاه العلمانيين هؤلاء الذين لا يعتبرهم متطرفين.

7. بفضل توصلهم إلى المشاركة في الثراء الماليزي الناتج من الإنتاج البترولي واقتطاع بعض أموال رجال الأعمال من ذوي الأصول الصينية، شارك الإسلاميون المتطرفون وراء أنور في عديد من «القضايا» المناسبة عبر العالم وقاموا بتلميع صورتهم أمام بعض الدوائر الجامعية الأمريكية-بخاصة-جاعلين من أنفسهم «معتدلين» متوائمين مع الرأسمالية «*business friendly*».

8. راجع تصريحات منور أنيس وهو خارج من السجن. الجزء الأول، الفصل الرابع هامش 10.

9. كشف حساب أوليّ موثق للغاية لأزمة الجمهورية الإسلامية موجود في العمل الجماعي بإشراف:

Saeed Rahnema et Sohrab Behdad, *Iran after the Revolution. Crisis of an Islamic State*, I.B. Tauris, Londres, 1995.

وراجع بوجه خاص:

« The Post-Revolutionary Economic Crisis » (S. Behdad), p. 97-129.

حيث يتعرف المؤلف على الشرائح الاجتماعية التي احتلت مواقع مسيطرة.

10. مصير الشبان المتطوعين، الذين ذهبوا إلى الجبهة وانتهى بهم الأمر إلى طلب الشهادة لكي يؤكدوا بالتضحية بحياتهم الخاصة على فشل الثورة، كان موضوع لدراسة لـ :

.Farhad Khosrokhavar, sous l'intitulé « Le chi'isme mortifère ». انظر ص 169.

11. عن مرحلة الانتقال الديموجرافي داخل العالم الإسلامي في نهاية عقد التسعينيات انظر بوجه خاص:

J.-C. Chaste Jand et J.-C. Chesnais, *La population du monde, enjeux et problèmes,* PUF-Ined, Paris, 1997.

12. عن الآثار المترتبة على انتخاب السيد/ خاتمي يرجع بوجه خاص إلى عدد مجلة *كراسات الشرق:*

Cahiers de l'Orient, «Le printemps iranien?», dirigée par Azadeh Kian (n° 49, premier trimestre 1998), ainsi que F. Khosrokhavar et O. Roy, *Iran: comment sortir d'une révolution religieuse,* Seuil, Paris, 1999.

13. عن هذا الجدل الأمريكي الذي تتزامل فيه المحاجات العلمية والفكرية وتكاد تقترن مع المصالح السياسية أو الاقتصادية، توجد مستندات وفيرة نوعا ما بدأت تظهر منذ منتصف التسعينيات؛ راجع على وجه الخصوص:

Maria do Céu Pinto, *Political Islam and the United States. A Study of US Policy towards Islamist Movements in the Middle East,* Ithaca Press, Londres, 1999,

وهي دراسة تجمع السياسات المختلفة التي تتبعها الحكومات المتعاقبة وجماعات الضغط التي ساعدتها على تبوء مناصبها. راجع أيضا:

Fawaz A. Gerges, *America and Political Islam. Clash of Cultures or Clash of Interest?,* Cambridge University Press, Cambridge, 1999,

وراجع أيضاً الأعمال الجماعية الأقدم التي أشرف عليها:

S.W. Hibbard et W.B. Quandt, *Islamic Activism and Us Policy, op. cit.,* et M. Kramer, *The Islamism Debate, op. cit.*

14. فمن بين أمثلة عديدة أخرى تعود نشرة *إسلام 21* في مقال افتتاحي بعنوان تسييس *الحجاب ورفض حق بسيط*، إلى الحديث عن قضية النائبة التركية ميرفي كافاكي، التي انتخبت عن حزب الفضيلة في عام 1999، وطردت من البرلمان ثم اسقطت عنها الجنسية التركية بعد أن أقسمت على الولاء *للحجاب*. بعد أن أدان المقال «العلمانيين المتطرفين» الأتراك، يسجل أن هؤلاء جعلوا من ارتداء الحجاب رمزا لقهر المرأة في الإسلام. ولكي تسحب منهم هذه الحجة، يتعين حسب ما يقوله الكاتب «أن نتعامل مع هذا النوع من القضايا من وجهة نظر حق *المرأة في الاختيار* the women's right of choice، لا على أساس موقف تقليدي أو سياسي». تجدر الإشارة إلى أن هذه العبارة البسيطة -التي شددنا عليها- هي بعينها التي يستخدمها مؤيدو الإجهاض - ولها في أذن من يتحدث

بالإنجليزية رنين تأييد قضايا «المجتمع المدنـــــي» الليـــبرالي. إسـلام 21، العـــدد رقـــم 17، يونيـــو 1999.

15. http://islam21.org.

16. *Islam 21*, n° 15, février 1999.

17. 21, n° 16, avril 1999.

18. Tariq Ramadan, *Aux sources du renouveau musulman: d'al-Afghani à Hassan al Banna, un siècle de réformisme islamique*, Bayard, Paris, 1998, préface d'Alain Gresh, rédacteur en chef du *Monde diplomatique*.

نصوص المؤلف الأخرى ظهرت لدى الناشر الإســـلامي فـــي مدينـــة ليـــون *التوحيـد*، قريب الصلة باتحاد لشباب المسلمين في هذه المدينة الـــذي يمـــارس السـيد/ رمضـــان إشرافا روحيا عليه. لدراسة هذا العمـــل راجـــع:

Franck Frégosi, «Tariq Ramadan ou les habits neufs d'une vieille rhétorique», à paraître, 2000.

19. بعض المتهمين الذين قدموا للمحاكمة فــــي قضايـــا شـــبكات دعـــم الجماعـــة الإسلامية المسلحة في أوروبا كانوا ممـــن يرتـــادون بوجـــه خـــاص مقـــار الجمعيـــات الإسلامية الموجودة في منطقة رون/ الـــب (الفرنسـية).

20. عن تحولات حزب الله يمكن مراجعة بخاصة:

H. Jaber, *Hezbollah : Born With a Vengeance*, Fourth Estate, Londres, 1997.

21. يقيم التيار الإسلامي من نفسه رقيباً مدققاً علـــى هـــؤلاء القـــادة الجـــدد ويـــود هذا التيار أن يحصل على زخم جديد إذا ما وقع هـــؤلاء فـــي أخطـــاء متوقعـــة. نجـــد مثالا واضحا لذلك لدى قراءتنا لـ «مذكرة لمن يهمه الأمـــر» الـــذي وجههـــا الزعيـــم الإسلامي المغربي عبد السلام يس إلى «العاهل الشاب محمـــد الســـادس» فـــي الرابـــع عشر من نوفمبر 1999. حررها مباشرة بالفرنســـية بأسـلوب «شـــاب حـــيّ ومســـاير للحداثة» وبلهجة تعمل على أن تكـــون ســـاخرة إزاء «الأمـــير الســـاحر» الـــذي فـــي السلطة، والكاتب يتعامل مع الموضوعـــات الشـــعبوية التـــي تطـــالب الملـــك بتوزيـــع الثورة التي راكمها والده على الشعب، منددا بـــ «الإدارة اليهوديـــة» المســـيطرة فـــي رأيه على المغرب، ولكنه وجـــد نفســـه مضطـــرا لاســـتخدام قـــاموس الديموقراطيـــة. راجع هذا النص على موقع الإنترنت لمنظمـــة « *العـــدل والإحســـان*»:

http://www.yassine.net/lettres/memorandum.htm. Voir A. Benchemsi, «Faut-il avoir peur de Yassine?», *Jeune Afrique*, n° 2039, 8 février 2000.

المحتويات

	• شكر	7
	• مقدمة طبعة سنة 2002	9
	تمهيد **مرحلة التكوين**	
1	ـ ثورة ثقافية	37
2	ـ المجال الدينى الإسلامى فى العالم عند نهاية الستينيات	59
	الجزء الأول **التحول إلى الجانب الآخر**	
1	ـ على أنقاض القومية العربية 1967 1973	83
2	ـ انتصار الإسلام البترولى وانتشار الوهابية 1973	93
3	ـ إغتيال السادات وقيمة العبرة عند الإسلاميين المصريين	102
4	ـ الإسلام السياسى، ورجال الأعمال والتوترات العرقية فى ماليزيا	110
5	ـ المشروعية الإسلامية للدكتاتورية فى باكستان إبان حكم الجنرال ضياء الحق	122
6	ـ دروس ومفارقات الثورة الإيرانية	130

	الجزء الثانى	
	انتشار وتناقضات	
1	ـ الثورة الإيرانية ورياح التغيير	149
2	ـ كبح جماح الثورة الإسلامية: « الجهاد » فى أفغانستان	170
3	ـ « بيزنس إسلامى» وهيمنة سعودية	186
4	ـ الانتفاضة وأسلمة القضية الفلسطينية	195
5	ـ الجزائر: سنوات الجبهة الإسلامية للإنقاذ	204
6	ـ الانقلاب العسكرى للإسلاميين السودانيين	224
7	ـ أوروبا دار إسلام: الحجاب و«الفتوى»	233
	الجزء الثالث	
	بين العنف والتحول الديموقراطي	
1	ـ حرب الخليج والشرخ فى جدار الحركة الإسلامية	255
2	ـ السلطة السعودية تقع فى الشرك الذى نصبته	263
3	ـ تفكك وتكاثر « الجهاد » الأفغانى	269
4	ـ الحرب فى البوسنة ورفض التهجين بـ«الجهاد»	288
5	ـ حرب الجزائر الثانية: منطق المجزرة	307
6	ـ الإسلام السياسى المصرى فى غمار الخطر الإرهابى	333
7	ـ الحرب الخاسرة ضد الغرب	357
8	ـ أسامة بن لادن وأمريكا: بين الإرهاب والاستعراض الكبير	375
9	ـ بين المطرقة والسندان: حماس، إسرائيل، عرفات	384
10	ـ المعارضة الإسلامية لصاحب الجلالة الهاشمية:	
	الإخوان المسلمون فى الأردن	395
11	ـ من الخلاص إلى الرفاه: الطمنة المفروضة على الإسلاميين الأتراك	404
	• (خلاصة) نحو « الديموقراطية الإسلامية » ؟	425
	• (ملحقات) الهوامش	441

(جيل كيبل)

جهاد
انتشار وانحسار الإسلام السياسي

(طبعة جديدة مزيدة ومنقحة)

Gilles Kepel
Jihad
Expansion
et déclin
de l'islamisme

ترجم هذا الكتاب إلى إحدى عشرة لغة وظهرت طبعته الأولى عام ٢٠٠٠ وهو يعد اليوم مرجعاً أساسياً في كافة أرجاء العالم.

إنها أول دراسة شاملة لحركة الإسلام السياسي التي انطلقت في السبعينيات حتى أيامنا هذه، وتتيح هذه الدراسة، التي تبنت منظوراً سياسياً واجتماعياً، فهم كيف تفتت الإسلام السياسي، بعد صعود جامح بلغ ذروته مع الثورة الإيرانية والجهاد في أفغانستان، إلى اتجاهات متعارضة: انتهى بعضه إلى حلول وسط ديمقراطية في حين انساق البعض الآخر إلى العنف والهروب إلى الأمام عبر الإرهاب الدولي الذي يفتقد إلى روابط اجتماعية.

هذه الطبعة، المزيدة والمنقحة، ترافق القارئ حتى الأيام التي أعقبت عمليات ١١ سبتمبر ٢٠٠١، والانتفاضة الفلسطينية الثانية، وكذلك إلى الأيام التي أعقبت النجاحات الانتخابية لـ«الإسلاميين المعتدلين» الأتراك، والسجالات التي تدور بين المسلمين في أوروبا الغربية.

كتاب العالم الثالث



دار العالم الثالث
٣٢ ش صبري أبو علم باب اللوق / القاهرة
جمهورية مصر العربية
ت وفاكس ٣٩٢٢٨٨٠
Email: elguindimohamed@hotmail.com

